الأجوبة السّنيَّة على

افتراءات الأشعري

سعيد فودة

في كتابه نقض التدمرية

تأليف

أحمد بن محمد بن الصادق النجار

الإيداع

ح أحمد بن محمد النجار،١٤٣٤هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

النجار.احمد محمد

الأجوبة السنية على افتراءات الأشعري سعيد فودة في كتابه نقض التدمرية

/أحمد محمد النجار_ المدينة المنورة، ١٤٣٤هـ

ص ٢٤ سم

ردمك:٤-١٣٤٨-٠١-٦٠٣-٩٧٨

١-التوحيد ٢-العقيدة الإسلامية ٣- دفع مطاعن.العنوان

ديوي ٢٤٠ ١٤٣٤/٤٣٩

رقم الإيداع ١٤٣٤/٤٣٩

ردمك: ٤-١٣٤٨-٠١-٦٠٣-٩٧٨



المقدمة

الحمد لله رب العلمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا علىٰ الظالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، إله الأولين والآخرين، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، إمام المتقين، وسيد المرسلين، صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن من سنة الله في خلقه أن جعل في كل فترة من الزمن بقايا من أهل العلم يجددون للناس أمر دينهم، ويبصرونهم بما خفي عليهم، مع عدم سلامة هؤلاء ممن يقدح فيهم، ويذمهم، وممن نحسبه كذلك مؤلف كتاب «التدمرية»، وهو: شيخ الإسلام ابن تيمية.

وقد كانت العقيدة الإسلامية واضحة جلية ليس فيها لبس ولا غموض، حتىٰ جاء أهل الكلام فأدخلوا فيها ألفاظًا أخذوها عن فلاسفة أهل اليونان،

وصارت القضايا الفلسفية عندهم قضايا عقلية يقينية مقدمة علىٰ ظواهر نصوص الكتاب والسنة التي زعموا أنها ظنية.

فانبرىٰ للرد عليهم أئمة السلف الصالح، فكشفوا عوارهم، وتصدوا لعدوانهم.

«وقد كان من مضىٰ من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه، وقد كانوا رزقوا العافية منهم، وابتلينا بهم عند دروس الإسلام، وذهاب العلماء، فلم نجد بدًّا من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق، وقد كان رسول الله ﷺ يتخوف ما أشبه هذا علىٰ أمته، ويحذرها إياهم، ثم الصحابة بعده والتابعون، مخافة أن يتكلموا في الله وفي القرآن بأهوائهم؛ فيضلوا، ويتماروا به علىٰ جهل؛ فيكفروا»[1].

ومن عجيب هذا الزمان -مع انتشار العلم، وكثرة كتب أهل السنة والجماعة- كثرة الوقيعة في أهل السنة، والقدح فيهم، حتىٰ صار اتباع السنة، والتزام هدي أصحاب رسول الله ﷺ عند طائفة نقيصة، والخوض في علم الكلام درجة رفيعة، ومنزلة حميدة.

وقد جاء هذا البحث ردًّا علىٰ غُمرٍ من أغمار الشباب المتعجل، وفسلٍ من جهلة المتعالمين، تصدىٰ -وأنىٰ له ذلك- لكتب شيخ الإسلام، ومفتي

(١) «الرد علىٰ الجهمية» للدارمي (ص٢٣).

الأنام، أوحد زمانه، بقية السلف أحمد ابن تيمية -رحمه الله، وجعل الجنة مثواه-.

فجاء هذا الأشعري بخرافات وخزعبلات، وتلبيسات ومراوغات، وافتراءات وكذبات، كل ذلك ينبئ عن سوء فهم وقصد، والله حسيبه في ذلك.

فهو يتعدىٰ المعقول والمنقول، ويتشبث ببعض ما تلقاه من كتب الفلاسفة، والمنطق، ويتبجح بها بين بني قومه، فيتشدق ببعض تلك المصطلحات، فغلا فيه بعض أهل الجهل من العامة والدهماء، والهمج الرعاع، واشتهر بردوده المزعومة علىٰ شيخ الإسلام، وهي تحمل في طياتها كذبات وتلبيسات من غير أمانة في النقل، ولا نزاهة في النقد.

وقد قرأت كتابته المسماة: «**نقض التدمرية**» فرأيت فيه من الضلال والكذب علىٰ عقيدة أهل الإسلام ما استوجب الرد عليه؛ نصحًا للأمة، وصيانة للدين، فشمَّرتُ عن ساعد الجد في الرد علىٰ هذا الغُمر؛ لعلِّي أن ألحق بركب أئمة أهل الإسلام الذين ردُّوا علىٰ أهل الضلال والبهتان، كأمثال: الإمام أحمد بن حنبل في كتابه «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية»، والإمام عبد العزيز الكناني في كتابه «الحيدة والاعتذار في الرد علىٰ من قال بخلق القرآن»، والإمام عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه «نقض عثمان بن سعيد علىٰ المريسي الجهمي العنيد فيما افترىٰ علىٰ الله في التوحيد»،

والإمام محمد بن إسماعيل البخاري في كتابه «خلق أفعال العباد والرد علىٰ الجهمية وأصحاب التعطيل»، والإمام ابن منده في كتابه «الرد علىٰ الجهمية»، والإمام ابن تيمية في كتابه «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» وغيره من كتبه، والإمام ابن القيم في كتابه «الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة» وغيرهم من أئمة أهل الإسلام.

ولم أقم بتتبع كل ما أورده من شُبهٍ في هذا الكتاب؛ إذ هذا يطول ويطول، فإنه لا يكاد يخلو سطر من هذا الكتاب إلا وفيه شبهة أخذها عن الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، أو كذبة، ولو تتبعته في ذلك لخرج الرد في مجلدات، ولأخذ من وقتي الكثير، ومثله لا يستحق ذلك، فنبَّهتُ علىٰ مخالفاته في بعض أصول باب الصفات التي نسبها لمذهب أهل السنة والجماعة زورًا وبهتانًا؛ ليتعرف القارئ علىٰ مكره وخداعه، ويتبين بُعده عن هدي النبيﷺ، وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان، كالأئمة الأربعة، وغيرهم.

ولولا ما فعله هذا الأشعري من إذاعة ضلاله ما اشتغلت بذكر كلامه، مخافة أن يعلق بعض كلامه بقلوب الجهال الذين تغيرت -شيئًا ما- فِطَرُهُم، فيلقيهم في شك وضلال، أما العوام الذين سلمت فطرهم فسيمجون كلامه، فضلًا عن أهل العلم، وطلبته.

وقد جاء هذا الرد في بيان ثلاث عشرة فرية، افتراها علىٰ عقيدة أهل السنة والجماعة ظلمًا وعدوانًا، وهي كما يأتي:

الفرية الأولىٰ: دعواه (طعنه في القاعدة المشهورة لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات، مع ادعاء أن شيخ الإسلام ابن تيمية خالفها).

الفرية الثانية: دعواه (أن النظر لمعرفة الله واجب).

الفرية الثالثة: دعواه (نفي أصل الكيف عن صفات الله).

الفرية الرابعة: دعواه (نفي التشابه بين بعض صفات الله وصفات خلقه من بعض وجه).

الفرية الخامسة: دعواه (أن طريقة القرآن في الإثبات والنفي التفصيل فيما يلزم).

الفرية السادسة: دعواه (أن الاشتراك بين الله وبين المخلوقات في بعض الأسماء إنما هو اشتراك لفظي).

الفرية السابعة: دعواه (إنكار قياس الأولىٰ في حق الله).

الفرية الثامنة: دعواه (أن الكراهية ضد المحبة والله لا يمكن اجتماع الأضداد فيه).

الفرية التاسعة: دعواه (أن ابن تيمية قائل بالتركيب).

الفرية العاشرة: دعواه (نفي قيام الصفات الفعلية بالله).

الفرية الحادية عشرة: دعواه (أن المجاز ثابت في اللغة العربية).

الفرية الثانية عشرة: دعواه (أن مراد الأشاعرة بنفي ظاهر النصوص الظاهر الذي زعم المجسمة أنه ظاهر).

الفرية الثالثة عشرة: دعواه (في مسألة تعارض العقل والنقل).

هذا؛ وأسأل الله سبحانه له الهداية، ولغيره من الأشاعرة، كما أسأله أن يجعل عملي خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به المسلمين.

وصلىٰ الله علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم.

كتبه

أحمد محمد النجار

في المدينة النبوية

٢٩/ ١٢/ ١٤٣١هـ

abuasmaa12@gmail.com

الفرية الأولى

دعواه: «طعنه في القاعدة المشهورة: (لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات) مع ادعاء أن شيخ الإسلام ابن تيمية خالفها»:

إن المدعو سعيد فودة يُنكر أن يتوقَّف وصف الله علىٰ ما وصف به نفسه أو وصفه به رسولهﷺ كما صرح بذلك في (ص٨)، وحتىٰ يتأتىٰ له ما يريد من هذا الإنكار اتخذ شيخ الإسلام مطية لصحة النفي، فزعم أن ابن تيمية يثبت ما لا يليق بالله علىٰ زعمه.

فقال في (ص ٨٩):

يدعي ابن تيمية دائماً أنه لا يقول إلا ما قاله الله تعالى ورسوله عليه السلام، فهو يدعي أنه لا يثبت إلا ما أثبته الله والرسول، ولا ينفي إلا ما ينفيه الله ورسوله، هذا ما يدعيه ابن تيمية. ويا ليته فعلاً التزم بذلك، لكان اختصر على نفسه كثيراً من ذلك، فقد وقع ابن تيمية صراحة في ضدّ هذه القاعدة التي يكررها دائما، فإننا نراه قد أثبت الجهة، والحدّ، والحدود، وقيام الحوادث في ذاته تعالى، وغير ذلك من مفاسد، كمماسته جل شأنه للعرش ولغيره من المخلوقات، ولم يردْ شيءٌ من ذلك في كتاب ولا سنة، فيكون ابن تيمية قد خالف القاعدة الأشهر عنده، فما قرر علماء الإسلام أنه الحق فإنه خالفه، وما صرح ابن تيمية أنه الحق خالفه كذلك، فلم يثبت على حق.

وهو لا يريد ابن تيمية، ولكن يريد هدم قاعدة أهل السنة والجماعة في أنه لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات.

فالناظر في كلامه المتهافت المتقدم يظهر له عدة أمور تجنىٰ فيها، ليس علىٰ ابن تيمية وحده، بل علىٰ الصحابة ومن اتبعهم بإحسان، ومن هذه الأمور:

أولًا: قوله: إن ابن تيمية خالف القاعدة التي كثيرًا ما يكررها وهي: «لا نثبت إلا ما أثبته الله ورسوله ولا ننفي إلا ما نفاه الله ورسوله».

فهو يثبت أن شيخ الإسلام ابن تيمية يقرر هذه القاعدة العظيمة التي قررها أئمة السلف الصالح، وهذه شهادة من خصم، فابن تيمية يثبت هذه القاعدة ويقررها، وهو في تقريرها لم ينشئها من عنده، بل هو متابع لأئمة السلف فيها.

ولكن هذا الأشعري! من سوء ظنه وفهمه زعم أن ابن تيمية خالف هذه القاعدة، ووقع صراحة في ضدها، وهذا محضُ كذبٍ وافتراء علىٰ شيخ الإسلام، فمن نظر في كتبه وجد أنه قد قررها أحسن تقرير، ولم يثبت عقيدة إلا علىٰ ضوئها، وهذه بعض أقواله في تقريرها:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ثُمَّ القَولُ الشَّامِلُ فِي جَمِيعِ هَذَا البَابِ: أَن يُوصَفَ اللهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفسَهُ، أَو وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ السَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ، لا

يتَجَاوَزُ القُرآن وَالحَدِيث»(١).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وَمَن فَهِمَ مِن صِفَاتِ اللهِ تَعَالَىٰ مَا هُوَ مُستَلزِمٌ لِلحُدُوثِ، مُجَانِسٌ لِصِفَاتِ المَخلُوقِينَ، ثُمَّ أَرَادَ أَن يَنفِيَ ذَلِكَ عَن اللهِ فَقَد شبَّهَ وعَطَّلَ؛ بل الوَاجِبُ أَلَّا يُوصَفَ اللهُ إلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفسَهُ، أَو وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ، لا نَتَجَاوَزُ القُرآنَ وَالحَدِيثَ»(٢).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وَمَذهبُ سَلَفِ الأمةِ وأئمَّتِها: أنهم يَصِفُونَهُ بما وَصَفَ به نفسَهُ، وَوَصَفَهُ به رسُولُهُ ﷺ، في النَّفي والإثباتِ»(٣).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فَقُلت: أَمَّا الاعتِقَادُ: فَلا يُؤخَذُ عَنِّي، وَلا عَمَّن هُوَ أَكبَرُ مِنِّي؛ بَل يُؤخَذُ عَن اللهِ وَرَسُولِهِ ﷺ، وَمَا أَجمَعَ عَلَيهِ سَلَفُ الأُمَّةِ؛ فَمَا كَانَ فِي القُرآنِ وَجَبَ اعتِقَادُهُ، وَكَذَلِكَ مَا ثَبَتَ فِي الأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ، مِثلِ صَحِيحِ البُخَارِيِّ وَمُسلِمٍ»(٤).

فهذه القاعدة ليس أول من أحدثها شيخ الإسلام ابن تيمية، بل سلف الأمة أجمعوا عليها، ودلت علىٰ تقريرها نصوص الوحيين الشريفين(٥).

---

(١) «الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ» (ص٢٦٥).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (١٢/ ٥٧٥).

(٣) «شرح حديث النزول» (ص٧٢).

(٤) «مجموع الفتاوىٰ» (٣/ ١٦١).

(٥) انظر: رسالتي «موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات».

وأما متأخرو الأشاعرة -أئمة سعيد فودة- فقد خالفوا هذه القاعدة، بل خالفوا متقدمي الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري، والبيهقي[١]، وغيرهما.

قال أَبُو المعالي الجُوَينِيُّ في تقريره مخالفة هذه القاعدة: «بابُ القولِ في السمعيات: اعلموا -وفقكم الله تعالىٰ-؛ أنَّ أصولَ العقائِدِ تَنقَسِمُ إلىٰ ما يُدرَكُ عقلًا ولا يَسُوغُ تقديرُ إدراكِهِ سمعًا، وإلىٰ ما يُدرَك سمعًا ولا يتقدر إدراكُهُ عقلًا، وإلىٰ ما يجوز إدراكُهُ سمعًا وعقلًا.

فأما ما لا يُدرَك إلا عقلًا، فكلُّ قاعدَةٍ في الدِّين تتَقَدَّمُ علىٰ العلمِ بكلامِ اللهِ تعالىٰ ووجوبِ اتصافِهِ بكونِهِ صدقًا؛ إذ السمعياتُ تستنِدُ إلىٰ كلامِ اللهِ تعالىٰ، وما يسبقُ ثبوتُهُ في الترتيب ثبوت الكلام وجوبًا، فيستحيلُ أن يكونَ مدركهُ السمع»[٢].

وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «بل الواجبُ أن يقالَ: إنَّ ما دلَّ العقلُ علىٰ ثبوتِهِ:

---

(١) **قال الأشعري:** «وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره عليه السلام أدلة علىٰ صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسّنا وصفات فعله، وصار خبره عليه السلام عن ذلك سبيلًا إلىٰ إدراكه، وطريقًا إلىٰ العلم بحقيقته، وكان ما يستدل من أخباره عليه السلام علىٰ ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد علىٰ الاستدلال بها علىٰ الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل». «رسالة إلىٰ أهل الثغر» للأشعري (ص١٨٤-١٨٥)، وانظر كلام البيهقي في «الاعتقاد» (ص١١٧).

(٢) «الإرشاد» للجويني (ص٣٥٨).

قَضَينا بثبوتِهِ، وما لم يَدُلَّ العقلُ علىٰ ثبوتِهِ ولا علىٰ عدمِهِ: وَجَبَ التوقفُ فيه»[١].

وقد تابعهم هذا الأشعري! واعترض علىٰ إمامه أبي الحسن الأشعري واستدرك عليه، فقال في (ص٨): «ثم لا يتوقف صحة وصف الله تعالىٰ علىٰ وجود النص الصريح عندنا، وإن قال بذلك الإمام الأشعري».

فأنت وأئمتك من خالف هذه القاعدة، بل خالفتم حتىٰ إمام المذهب في أصول المذهب، ومع ذلك تنتسبون إليه!! ولو انتسبتم للمعتزلة أو الجهمية لكان أقرب.

ثم تأمل أخي القارئ أنهم جعلوا مدارَ إثبات الصفات ونفيها علىٰ العقلِ، فما اقتضىٰ العقل إثباتَه أثبتوه، وما اقتَضىٰ العقل نفيه نفوه، وما لا يقتَضي العقل إثباته ولا نفيَهُ، فأكثرهُم نفاه، ومنهم مَن تَوَقَّفَ فيه، فصار هؤلاء يُحَكِّمُون العقل فيما يجب أو يمتنع علىٰ الله تعالىٰ، فأسقطُوا حرمةَ الكتاب والسنة، وصارَ الشَّرعُ عندهم وُجُودُهُ كعدَمِهِ فيما أثبَتُوهُ أو نَفَوهُ من الصفَاتِ، وزعَمُوا أنَّ أدلَّةَ الكتابِ والسنةِ ظواهِر لَفظيَّةٍ ومجازَاتٍ، وأطلقوا علىٰ شُبَهِهِم الكلاميَّة: قواطِعَ عقليَّة ويقينيات؛ فأيُّ تَنَقُّصٍ لنصوصِ الوَحيِ أبلَغُ مِن هذا[٢]؟!

(١) «المطالب العالية» للرازي (٣/ ١٤١).

(٢) وانظر رسالتي: «تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ».

هذا ما يريده سعيد فودة ومن شاكله، الإعراض عن الكتاب والسنة في مسائل العقيدة، والاعتماد علىٰ العقل في إدراك ما يجب ويجوز ويستحيل في حق الله، ولهذا قال في (ص٨): «ولو توقف إدراكنا لجميع صفات الله علىٰ النصوص والشرائع للزم تعطيل العقول، وانتفاء فائدة النظر».

فأي عقول تعطل؟! فالعقول المخالفة لنصوص الكتاب والسنة هي في الحقيقة عقول مريضة، ولابد وأن تكون مقدماتها فاسدة.

وأما العقول السليمة فهي متبعة لنصوص الكتاب والسنة، منقادة لها، وقد جعل الله السمع والعقل حجة، وحجج الله لا تتعارض، لكن من أين لفودة وأمثاله أن يفهموا هذا الكلام وقد تلوثت عقولهم بدعوىٰ التشبيه**!**

ثانيًا: زعمه أن ابن تيمية خالف هذه القاعدة لأمور: لإثباته الجهة، والحد، وقيام الحوادث في ذاته تعالىٰ، ومماسته -جل شأنه- للعرش، ولم يرد شيء من ذلك في الكتاب والسنة كما زعم.

والجواب: إن أهل الكلام -ومنهم سعيد فودة- يُروِّجون ما هم عليه من الباطل بمصطلحات حادثة تحمل في طياتها حقًّا وباطلًا، فهذه المصطلحات التي ذكرها أكثرها ألفاظًا مجملة تحتمل حقًّا وباطلًا.

وهذه الألفاظ المجملة: موقف ابن تيمية منها هو موقف أئمة السلف، وسعيد فودة في غاية البعد عن مذهب أولئك الأئمة الأعلام الذين يجب اتباع سبيلهم، ولا أدري أغفل عن منهجهم أو تغافل؟! فالله حسيبه في ذلك.

ولبيان موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في كيفية التعامل مع الألفاظ المجملة التي اخترعها أهل الكلام، أقول:

إن الواجِب هو التَّلَفُّظ بالألفاظ الشرعية الواردة في الكتاب والسنة، والقولُ بمعناها، وأما الألفاظ التي تَنَازع فيها المتَأَخرون نفيًا وإثباتًا، فإن المتقرر عند أهل السنة والجماعة أنه لا يُطلق القَول فيها بِنفي ولا إِثبَات، وإنما يُستَفصَلُ في المعنىٰ وَيُتَوَقَّفُ في اللفظ.

وقد وضَّحَ ذلك شيخُ الإسلام ابن تيمية تَوضِيحًا بَيِّنًا، ويتجلَّىٰ ذلك من خلال نقلِ أقواله:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وَمَا تَنَازَعَ فِيهِ المُتَأَخِّرُونَ، نَفيًا وَإِثبَاتًا، فَلَيسَ عَلَىٰ أَحَدٍ بَل وَلا لَهُ: أَن يُوَافِقَ أَحَدًا عَلَىٰ إثبَاتِ لَفظِهِ أَو نَفيِهِ، حَتَّىٰ يَعرِفَ مُرَادَهُ، فَإِن أَرَادَ حَقًّا قُبِلَ، وَإِن أَرَادَ بَاطِلا رُدَّ، وَإِن اشتَمَلَ كَلامُهُ عَلَىٰ حَقٍّ وَبَاطِلٍ لَم يُقبَل مُطلَقًا وَلَم يُرِدَّ جَمِيع مَعنَاهُ، بَل يُوقَفُ اللَّفظُ وَيُفَسَّرُ المَعنَىٰ، كَمَا تَنَازَعَ النَّاسُ فِي الجِهَةِ وَالتَّحَيُّزِ وَغَيرِ ذَلِكَ»[1].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وَمَن لم يُثبِت مَا أَثبَتَهُ إلا بالألفَاظِ الشَّرعِيَّةِ التي أثبتها، وَإِذَا تَكَلَّمَ بِغَيرِها استَفسَرَ واستَفصَلَ، فَإِن وَافَقَ المعنىٰ الذِي أَثبَتَهُ الشَّرعُ أَثبَتَهُ باللفظِ الشَّرعِيِّ، فقد اعتَصَمَ بالشَّرعِ لفظًا ومعنىٰ، وهذه سَبِيلُ من

---

(١) «التدمرية» (ص٦٥-٦٧).

اعتَصَمَ بالعُروَةِ الوُثقَىٰ»(١).

وأما موقف أئمة السلف فهو كما يلي:

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثُمَّ إنَّ الجهمِيَّ ادَّعَىٰ أمرًا آخر وهو مِنَ المُحَالِ، فقال: أخبِرُونا عن القرآنِ، أَهُوَ اللهُ، أو غيرُ اللهِ؟ فادَّعَىٰ في القرآنِ أمرًا يُوهِمُ الناسَ.

فإذا سُئِلَ الجاهِلُ عن القرآن هو اللهُ أو غيرُ اللهِ؟ فلابُدَّ له من أن يَقُولَ بِأَحَدِ القَولَينِ؛ فإن قال: هو اللهُ. قال له الجهمِيُّ: كَفَرتَ. وإن قال: هو غَيرُ اللهِ. قال: صدقتَ، فَلِمَ لا يَكُونُ غيرُ اللهِ مخلوقًا؟ فَيَقَعُ في نفسِ الجاهِلِ مِن ذلك ما يَمِيلُ به إلىٰ قولِ الجهمِيِّ.

وهذه المسأَلَةُ من الجهمِيِّ هي من المغالِيط.

فالجوابُ للجهميِّ إذا سَأَلَ فقال: أَخبِرُونا عن القرآنِ، هُوَ اللهُ أو غيرُ اللهِ؟ قيل له: إنَّ الله -جل ثناؤه- لم يَقُل في القرآن إِنَّ القرآنَ أَنَا، ولم يَقُل إنَّ القرآنَ غيرِي، وقال: هو كَلامِي فَسَمَّيناهُ بِاسمٍ سماَّهُ اللهُ به، فقلنا: هُوَ كلامُ اللهِ، فمن سمَّىٰ القرآنَ بما سمَّاه اللهُ به كان من المهتدين، ومن سمَّاهُ باسمٍ

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (١٦/ ٤٣٢)، وانظر: «بيان تلبيس الجهمية» (٨/ ١٨)، وانظر «مجموع الفتاوىٰ» (٦/ ٣٦٩) (٧/ ٦٦٣) (٨/ ٣٠٠)، و«درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٣٨)، و«بيان تلبيس الجهمية» (٣/ ١٣٧-٧٥١) و«مجموع الفتاوىٰ» (٥/ ٢٩٩).

غيرِه كان من الضالِّينَ»[١].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلَمَّا خَنَقَتهُ الحجَجُ قال: إنَّ اللهَ كَلَّمَ مُوسَىٰ إلا أنَّ كَلامَهُ غيرُهُ.

فقلنا: وغيرُهُ مخلُوقٌ؟ قال: نعم. فَقُلنَا: هَذَا مِثل قَولِكُمُ الأول إلا أَنَّكُم تَدفَعُونَ عَن أنفسِكُمُ الشِّنعَةَ بما تُظهِرُونَ»[٢].

فهذا الإمامُ أحمد: لمَّا سُئِلَ عنِ القُرآنِ أَهُوَ اللهُ، أو غيرُ اللهِ؟ تَوَقَّفَ في هذا اللفظِ، ولم يُجِب بِأَيِّ الاحتِمَالينِ؛ لأنها تحتَمِلُ حقًّا وباطلًا، وإنما عَبَّرَ باللفظِ الشرعِيِّ، فبيَّنَ أنَّ القرآنَ كلامُ الله؛ لأنَّ اللهَ سمَّاه بذلك، كما أنه استفصَلَ في اللفظِ المجمَلِ.

وذلك لما قالَ له الجهمِيُّ: إنَّ كلامَ اللهِ غيرُهُ، فَلفظُ (غيره) لفظٌ مجملٌ، استَفصَلَ منه الإمامُ أحمدُ فقال له: «وغيرُهُ مخلوقٌ؟ قال الجهمي: نعم». فقال الإمامُ أحمدُ: «هَذَا مِثل قَولِكُمُ الأول إلا أَنَّكُم تَدفَعُونَ عَن أنفسِكُمُ الشِّنعَةَ بما تُظهِرُونَ».

وقال الإمام الدارمي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وَأَمَّا قولُك: مَن زَعَمَ أنه خَرَجَ من جِسمٍ فهو كافِرٌ، فليسَ يُقَالُ كذلك، ولا أَرَاكَ سمعتَ أحَدًا يَتَفَوَّهُ به كما ادَّعَيتَ،

---

(١) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية» (٢٢١-٢٢٤).

(٢) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية» (ص/ ٢٦٩).

غيرَ أنَّا لا نَشُكُّ أنه خَرَجَ مِنَ الله -تبارك وتعالىٰ- دُونَ مَن سِوَاه، وَذِكرُ الجسمِ، والفَمِ، واللسَانِ خُرَافَاتٌ وفُضُولٌ مَرفُوعَةٌ عنَّا، لم نُكَلِّفهُ في دينِنَا، ولا يَشُكُّ أَحَدٌ أَنَّ الكلامَ يخرُجُ من المتكَلِّم.

وأمَّا قولُكَ: إنَّه جُزءٌ منه، فهذا أيضًا مِن تلك الفُضُولِ، ومَا رَأَينا أَحَدًا يَصِفُهُ بالأجزَاءِ والأعضَاءِ، جلَّ عن هذا الوَصفِ وتعالىٰ، والكلامُ صِفَةُ المتكَلِّم لا يُشبِهُ الصفات: من الوجهِ واليدِ والسمعِ والبصَرِ، ولا يُشبِهُ الكلام من الخالق والمخلوق سائر الصفات، وقد فسَّرنا لك ذلك في صَدرِ هذا الكتابِ تفسيرًا فيه شفاء إن شاء الله تعالىٰ.

وأما قولُكَ: إن قالوا: القُرآنُ هو اللهُ فهو كُفرٌ، فإنا لا نقول: هُوَ اللهُ، كما ادَّعَيتَ، فَيَستَحِيلُ، ولا نقول: هو غَيرُ اللهِ فَيَلزَمُنا أن نقول: كُلُّ شيءٍ غيرُ اللهِ مخلوقٌ، كما لَزِمَكَ.

ولكنَّه كلامُ الله وصفةٌ من صفاته، خَرَجَ منه كما شاءَ أن يخرُجَ، واللهُ بكلامِهِ وعلمِهِ وقدرتِهِ وسلطانِهِ وجميعِ صفاته غيرُ مخلوقٍ، وهو بكمالِهِ علىٰ عرشِهِ»[١].

فقد تَوَقَّف الإمامُ الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الألفاظِ المجملةِ، كلفظِ: الجسمِ، والجزءِ، والتَّركِيبِ، وغيرِها، وبيَّن أنها خرافاتٌ وفضولٌ مرفُوعَةٌ عنَّا، لم

(١) «نقض عثمان علىٰ المريسي» (ص٥٧٤).

نُكَلِّفه في ديننا، وإنما يُعَبَّرُ بالألفاظِ الشرعيَّةِ، كما تَوَقَّفَ أيضًا في إطلاق لفظِ (الغير)؛ لأنه لفظٌ مجملٌ يحتملُ حقًّا وباطلًا، وعبَّرَ باللفظِ الشرعِيِّ فقال: «القرآنُ كلامُ اللهِ».

وقال الإمام الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأمَّا القَولُ في الاسمِ: أَهُوَ المسَمَّىٰ أم غَيرُ المسَمَّىٰ؟ فإنه من الحَمَاقَاتِ الحادِثَةِ التي لا أَثَرَ فيها فَيُتَّبع، ولا قَولٌ مِن إِمَامٍ فَيُستَمَع، فَالخوضُ فيه شَينٌ، والصَّمتُ عنه زَينٌ، وحَسبُ امرِئٍ من العلمِ به، والقَولِ فيه أن يَنتَهِي إلىٰ قول الله -عز وجل ثناؤه الصادق- وهو قوله: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الإسراء:١١٠]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [الأعراف:١٨٠]»[1].

فقد قَرَّر الإمامُ الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ في مَسألةِ الاسمِ أهُوَ المسَمَّىٰ أو غيرُه؟ ما قرَّرَه غيرُه من أئمةِ السلف، فَتَوَقَّف عن استعمالِ هذه الألفاظِ المجملةِ؛ لأنها تحتملُ حقًّا وباطلًا.

فثبت أن موقِف أهلِ السنة والجماعة من الألفَاظِ المجمَلِةِ هو: التفصيلُ والاستِفسَارُ، فهم يقولون: ليس علىٰ أَحد أَن يُوافق من نَفَاها أَو أَثبَتَهَا حتىٰ يَستَفسر عَن مُرَاده، فَإِن أَراد بها معنىٰ حقًّا قُبِل منه، وإِن أرادَ بها معنىٰ باطلًا رُدَّ عَلَيه.

(١) «صريح السنة» (ص٤٨).

ثم التَّعبِيرُ عن تِلكَ المعَاني الصَّحِيحَة يَكُونُ بالألفاظِ الشَّرعِيَّةِ؛ لأنَّ في إثبَاتِ الألفاظ المجملة إثبات حق وباطل، وفي نَفيِهَا نَفي حَق وبَاطل، ولهذا كان النُّفَاة يَنفُون بها حَقًّا وباطلًا، ويذكرون عَن مثبتِها ما لا يقولون به.

كما أن بعض المُثبتِين للألفاظ المجملةِ يُدخِل لها معنىٰ باطلًا، فلذا كان موقِف أهل السنة والجماعة أنه يمنع من كِلَا الإطلاقين[1].

لكن خالف هذا النهج القويم الأشاعرة وعنهم تلقاه سعيد فودة.

فمِمَّن استَعمَلَ الألفاظَ المجمَلَةَ في نَفيِ الصفاتِ علىٰ سبيل المثال: أبو المعالي الجُوَيني، وأبو حَامِد الغَزَاليُّ، والآمِدِيُّ، والتَفتَازَانيُّ -وهم من أئمةِ الأشاعِرَةِ-.

قال أبو المعالي الجويني: «فَإِن قيل: هَلَّا أجرَيتُمُ الآية -يعني: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه:٥]- عَلَىٰ ظَاهِرِهَا مِن غَيرِ تَعَرُّضٍ للتأوِيلِ، مَصِيرًا إلىٰ أنها من المتشَابهَاتِ التي لا يَعلَمُ تَأوِيلَها إلا اللهُ.

قُلنَا: إن رَامَ السائِلُ إجرَاءَ الاستوَاءَ علىٰ مَا يُنبِئُ عنه في ظَاهِرِ اللسانِ، وهو: الاستِقرَارُ، فهو **التِزَامٌ للتجسِيمِ**، وإن تَشَكَّكَ في ذلك كان في حكم المُصَمِّمِ علىٰ اعتِقَادِ **التجسِيمِ**»[2].

(١) وقد دلت أدلة من القرآن الكريم علىٰ هذا المنهج، فانظر تفاصيل ذلك في رسالتي: «القواعد والضوابط السلفية في أسماء وصفات رب البرية».

(٢) «الإرشاد» للجويني (ص٤١-٤٢).

وقال **أبو حامد الغزالي**: «نَدَّعِي أنَّ صانِعَ العالمِ لَيسَ بجسمٍ؛ لأنَّ كُلَّ **جسمٍ** فهو مُؤَلَّفٌ مِن جَوهَرَينِ مُتَحَيِّزَين، وإذا استَحَالَ أَن يَكونَ جَوهَرًا استَحَالَ أن يكُونَ جِسمًا»[١].

وقال **الآمِدي**: «واعلَم أنَّ هذه الظواهِرَ -يعني: آيات وأحاديث الصفات- وَإن وَقَعَ الاغتِرَارُ بها بحيثُ يُقَالُ بمدلُولاتها ظَاهِرًا من جهةِ الوضعِ اللغَوِيِّ والعرفِ الاصطلاحِيِّ، فذلك لا محالَةَ انخِرَاطٌ في سِلكِ نِظامِ **التَّجسِيمِ**، ودُخولٌ في طرفِ دَائِرَةِ التَّشبِيهِ»[٢].

وقال **التفتازاني**: «وفي كَلامِ المحققِينَ من عُلَمَاءِ البَيَانِ أنَّ قولَنا: الاستِوَاءُ مجازٌ عن الاستيلاءِ، واليدُ واليمينُ عن القُدرَةِ، والعينُ عن البصرِ، ونحو ذلك، إنما هو: لِنَفيِ وَهمِ التَّشبِيهِ **والتَّجسِيمِ**»[٣].

وبعد هذا العرض نبدأ بالكلام علىٰ المصطلحات التي ذكرها سعيد فودة مصطلحًا مصطلحًا، مبينين رأي ابن تيمية فيها من كتبه:

الأول: الجهة:

لفظ الجهة من الألفاظ المجملة التي لم ترد في النصوص الشرعية، وأول من أحدثها أهل الكلام، وغرضهم من ذلك: نفي علو الله واستوائه علىٰ عرشه.

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص٣٩).

(٢) «غاية المرام في علم الكلام» (ص١٢٧-١٢٨).

(٣) «شرح المقاصد» (٢/ ١١٠).

قال ابن تيمية عن هذه اللفظة: «فَلَفظُ الجِهَةِ قَد يُرَادُ بِهِ شَيءٌ مَوجُودٌ غَيرُ اللهِ فَيَكُونُ مَخلُوقًا، كَمَا إذَا أُرِيدَ بِالجِهَةِ نَفسُ العَرشِ، أَو نَفسُ السَّمَوَاتِ، وَقَد يُرَادُ بِهِ مَا لَيسَ بِمَوجُود غَيرِ اللهِ تَعَالَىٰ، كَمَا إذَا أُرِيدَ بِالجِهَةِ مَا فَوقَ العَالَمِ.

وَمَعلُومٌ أَنَّهُ لَيسَ فِي النَّصِّ إثبَاتُ لَفظِ الجِهَةِ وَلا نَفيُهُ، كَمَا فِيهِ إثبَاتُ العُلُوِّ، وَالاستِوَاءِ، وَالفَوقِيَّةِ، وَالعُرُوجِ إلَيهِ، وَنَحو ذَلِكَ.

وَقَد عُلِمَ أَنَّ مَا ثَمَّ مَوجُودٌ إلا الخَالِقَ وَالمَخلُوق، وَالخَالِقُ مُبَايِنٌ لِلمَخلُوقِ سبحانه وتعالىٰ، لَيسَ فِي مَخلُوقَاتِهِ شَيءٌ مِن ذَاتِهِ؛ وَلا فِي ذَاتِهِ شَيءٌ مِن مَخلُوقَاتِهِ.

فَيُقَالُ لِمَن نَفَىٰ الجِهَةَ: أَتُرِيدُ بِالجِهَةِ أَنَّهَا شَيءٌ مَوجُودٌ مَخلُوقٌ؟ فَاللهُ لَيسَ دَاخِلًا فِي المَخلُوقَاتِ؛ أَم تُرِيدُ بِالجِهَةِ مَا وَرَاءَ العَالَمِ؟ فَلا رَيبَ أَنَّ اللهَ فَوقَ العَالَمِ، بَائنٌ من المَخلُوقَاتِ.

وَكَذَلِكَ يُقَالُ لِمَن قَالَ: إن الله فِي جِهَةٍ: أَتُرِيدُ بِذَلِكَ أَنَّ اللهَ فَوقَ العَالَمِ؟ أَو تُرِيدُ بِهِ أَنَّ اللهَ دَاخِلٌ فِي شَيءٍ مِن المَخلُوقَاتِ؟ فَإِن أَرَدت الأَوَّلَ فَهُوَ حَقٌّ، وَإِن أَرَدت الثانِي فَهُوَ بَاطِلٌ»[1].

فكما ترىٰ أن ابن تيمية يستفصل في المعنىٰ المراد من الجهة عند

(١) «التدمرية» (ص٦٥-٦٧).

قائله، ولا يثبته مطلقًا، ولا ينفيه مطلقًا، وإنما يصحح المعنىٰ الحق ، ويبطل المعنىٰ الباطل، ولا يعبر عن المعنىٰ الحق إلا باللفظ الشرعي تأكيدًا للقاعدة التي يقررها أئمة السلف: «**لا يتجاوز القرآن والحديث في باب الأسماء والصفات**».

أبَعْدَ هذا يأتي سعيد فودة! ويدعي زورًا وبهتانًا أن ابن تيمية يثبت الجهة ويخالف القاعدة؟! سبحانك هذا بهتان عظيم.

ثم أيهما أحق بالنقد!: ابن تيمية أم إمامك سيف الدين الآمدي الذي يقول: «هذا كله إن كان الرب في الجهة والحيز ككون الأجسام، وإن كان في الجهة لا ككون الأجسام؛ فالنزاع آيل إلىٰ اللفظ دون المعنىٰ، والأمر في الإطلاق اللفظي متوقف علىٰ ورود الشرع»[1].

فهذا الآمدي يقرر أن الخلاف لفظي مع من يقول في جهة لا ككون الأجسام، مع أن ابن تيمية يمنع إطلاقها بنفي أو إثبات، وهذا فودة! يجعل ابن تيمية هو المتهَم المدان! فأين الإنصاف؟!

ثم هل ستصف إمامك الآمدي بأنه مجسم؟ أم ستسكت وتختلق له المعاذير؟!

الثاني: الحد:

---

(١) «أبكار الأفكار» (٢/ ٣٧).

هذا اللفظ من المصطلحات التي احتاج أهل السنة والجماعة إلىٰ استعماله، لما أحدث المتكلمون ما أحدثوا.

والحد: هو ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره، فيقال: حد الإنسان وهي الصفات المميزة له.

وقد أطلقه أئمة السلف مرة في حال الإثبات ومرة في حال النفي، **وهو من باب الخبر**.

أما سبب إطلاقهم له في حال الإثبات: فلأن الجهمية يقولون ما مضمونه: إن الخالق لا يتميز عن الخلق، فيجحدون صفاته التي تميز بها، ويقولون: ليس له حد، وما لا حد له لا يباين المخلوقات، فذكر أئمة السلف إثبات الحد.

وأما في حال النفي، فمرادهم بنفي الحد: أنهم لا يحيطون بالله علمًا، فإن الله قد أعجز خلقه عن الإحاطة به.

ولهذا لما سُئل أبو القاسم التيمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هل يجوز أن يقال: لله حد أو لا؟ وهل جرىٰ هذا الخلاف في السلف؟

فأجاب: «هذه مسألة أستعفي من الجواب عنها لغموضها، وقلة وقوفي علىٰ غرض السائل منها، لكني أشير إلىٰ بعض ما بلغني، تكلم أهل الحقائق في تفسير الحد بعبارات مختلفة، محصولها أن حد كل شيء موضع بينونته

عن غيره، فإن كان غرض القائل: ليس لله حد: لا يحيط علم الحقائق به، فهو مصيب، وإن كان غرضه بذلك: لا يحيط علمه تعالىٰ بنفسه فهو ضال، أو كان غرضه أن الله بذاته في كل مكان فهو أيضًا ضال»[1].

قال أبو العباس ابن تيمية عن (الحد): «ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات -كما وصف باليد والعلم- صفة معينة يقال لها (الحد)، وإنما (الحد) ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره، كما هو المعروف من لفظ الحد في الموجودات، فيقال: حد الإنسان، وحد كذا، وهي من الصفات المميزة له، ويقال حد الدار والبستان، وهي جهاته وجوانبه المميزة له، ولفظ الحد في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك.

ولما كان الجهمية يقولون ما مضمونه: إن الخالق لا يتميز عن الخلق، فيجحدون صفاته التي تميز بها، ويجحدون قدره، حتىٰ يقول المعتزلة إذا عرفوا أنه حي عالم قدير قد عرفنا حقيقته وماهيته، ويقولون إنه لا يباين غيره، بل إما أن يصفوه بصفة المعدوم فيقولون: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا كذا ولا كذا، أو يجعلوه حالًّا في المخلوقات، أو وجود المخلوقات، فبين ابن المبارك أن الرب ﷻ علىٰ عرشه مباين لخلقه منفصل عنه، وذكر الحد؛ لأن الجهمية كانوا يقولون: ليس له حد، وما لا حد له لا يباين المخلوقات، ولا يكون فوق العالم؛ لأن ذلك مستلزم للحد.

(١) «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢٠/ ٨٥-٨٦).

فلما سألوا أمير المؤمنين في كل شيء عبد الله بن المبارك: بماذا نعرفه؟ قال بأنه فوق سماواته علىٰ عرشه، بائن من خلقه.

فذكروا لازم ذلك الذي تنفيه الجهمية، وبنفيهم له ينفون ملزومه الذي هو موجود فوق العرش، ومباينته للمخلوقات، فقالوا له: بحد؟ قال: بحد.

وهذا يفهمه كل من عرف ما بين قول المؤمنين أهل السنة والجماعة وبين الجهمية الملاحدة من الفرق»[1].

فالله سبحانه له حد يتميز به عن المخلوقات، فهو بائن عن خلقه، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته.

قال الإمام عثمان الدارمي: «باب الحد والعرش:

قال أبو سعيد -أي: الدارمي-: وادعىٰ المعارض أيضًا أنه ليس لله حد، ولا غاية، ولا نهاية.

وهذا هو الأصل الذي بنىٰ عليه جهم ضلالاته، واشتق منها أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهمًا إليها أحد من العالمين.

فقال له قائل ممن يحاوره: قد علمت مرادك بها أيها الأعجمي، وتعني أن الله لا شيء؛ لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة، وأن لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة،

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٣/ ٤٣-٤٤).

فالشيء أبدًا موصوف لا محالة، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية، وقولك: (لا حد له) يعني أنه لا شيء.

قال أبو سعيد: والله تعالىٰ له حد لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد، ونكل علم ذلك إلىٰ الله، ولمكانه أيضًا حد، وهو علىٰ عرشه فوق سماواته، فهذان حَدَّان اثنان.

وسُئل ابن المبارك: بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه علىٰ العرش، بائن من خلقه.

قيل: بحد؟ قال: بحد»[1].

الثالث: قيام الحوادث:

حلول الحوادث المنفي في علم الكلام: لفظ مجمل أحدثه أهل الكلام، وهو لم يرد نفيه ولا إثباته في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ.

والموقف الصحيح أن يستفصل في معناه:

فإن أريد بنفي حلول الحوادث: أنه سبحانه لا يحلُّ في ذاته المقدسة شيءٌ من مخلوقاته المحدثة، ولا هو يحل فيها، فهذا نفيٌ صحيحٌ.

وإن أريد به: نفيُ الصفات الاختياريَّة من أنَّه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم

(١) نقض عثمان علىٰ المريسي (ص٥٧)، وأما أثر ابن المبارك؛ فقد أخرجه أيضًا عبد الله في «السنة» (١/ ١٧٤).

بما شاء إذا شاء، ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول، والاستواء، والإتيان كما يليق بجلاله وعظمته، فهذا نفيٌ باطلٌ.

والمعنىٰ الذي يعنيه أهلُ الكلام من الأشعرية ومن وافقهم بنفي حلول الحوادث هو: أنَّ الله لا تقوم به الصفات الفعلية، فالله لم يزل لا يفعل شيئًا، ولا يتكلم بمشيئته، ثم حدثت الحوادث مِن غير سببٍ يقتضي ذلك[١].

يقول ابن القيم عن هذه المسألة: «حقيقتها: إنكار أفعاله، وربوبيته، وإرادته ومشيئته»[٢].

فمراد الأشاعرة أن اللهَ لا يتَّصِفُ بالصفات الفعلية التي تتعلق بالمشيئة؛ لكون الصفات المتعلقة بالمشيئة حادِثةً، والربُّ تعالىٰ لا تقوم به الحوادث، فَيَنفون الصفات الفعليَّة؛ بناءً علىٰ أصلِهِم في مسألة (حلول الحوادث، وأنَّ ما لا ينفكُّ عن الحوادث فهو حادثٌ).

وهذه جملة اضطرب فيها الأشاعرة غاية الاضطراب:

فقد قال أبو المعالي الجويني: «الدال علىٰ استحالة قيام الحوادث بذات الرب أنه لو قامت به لم يَخلُ عنها؛ وذلك يُفضي لحدثه»[٣].

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ١٢٥)، و«شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز (ص١٢٥).

(٢) «مختصر الصواعق» للموصلي (٤/ ١٣١٢).

(٣) «الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة» (ص٢٥).

وقال أبو المعالي الجويني: «يستحيل عليه كل ما يدل علىٰ حدثه، ويندرج تحت ذلك استحالة تميزه وقبوله للحوادث، وافتقاره إلىٰ محل يحله»(١).

وقال الآمدي في نقض المسالك المتقدمة -ومنها ما ذكره الجويني-: «المسلك الأول هو أنهم قالوا: لو جاز قيام الحوادث بذات البارئ تعالىٰ لاستحال خلوه منها... واعلم أن هذا المسلك ضعيف جدًّا»(٢).

وقال الآمدي: «وقد احتج أهل الحق علىٰ امتناع قيام الحوادث بذات الرب بحجج ضعيفة»(٣).

ونقَضَ الرازي ما ادَّعاه الجويني من استحالة قيام الحوادث بذات الله، وذكر أن القول بكون الواجب محلًّا للحوادث لازم علىٰ جميع الفرق الإسلامية، وإن كانوا يتبرءون عنه، ثم جاء التفتازاني ونقض ما ذكره الرازي.

قال السعد التفتازاني: «وبهذا يندفع ما ذكره الإمام الرازي من أن القول بكون الواجب محلًّا للحوادث لازم علىٰ جميع الفرق الإسلامية، وإن كانوا يتبرءون عنه»(٤).

---

(١) «الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة» (ص٦٠).

(٢) «غاية المرام» (ص١٩٣).

(٣) «أبكار الأفكار» (٢/ ٢٢).

(٤) «شرح المقاصد» (٤/ ٦٢).

فهذه هي حقيقة أئمة سعيد فودة، وهذه هي أقوالهم المضطربة التي يعتمد عليها هو وأمثاله.

فما يزعم أحدهم أنه يعلَمُ بضرورة العقلِ، أو بنظره يَدَّعِي غيره من الأشاعرة أنَّ المعلوم بضرورة العقلِ أو بنَظَرِهِ نقيضُهُ، وهذا يدل علىٰ تهافت مذهبهم(١).

فهل سيعتذر هذا الأشعري لأئمته؟! أم أنه سيتجرأ عليهم ويضللهم، ويبطل عقيدتهم بسبب تناقضهم؟!

وقد اعترف فودة أن التناقض يدل علىٰ البطلان فقال في (ص٣٩): «فإن التناقض هو سحق لحقيقة الإنسان من حيث هو عالم، فإن حكمنا علىٰ واحد بأنه متناقض يستلزم نفي شخصيته العلمية وهدمه من أركانه؛ لأن التناقض أعلىٰ مستويات التهافت كما هو ظاهر».

ومهما يكن من شيء فقد أثبت أئمة السلف الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة التي ينفيها الأشاعرة؛ بناء علىٰ الأصل الذي تلقوه من الجهمية، وها هي بعض أقوال أئمة السلف في ذلك:

قال الإمام الفضيل بن عياض:: «إذا قال لك الجهمي: أنا كفرت بربٍّ

---

(١) وانظر بيان هذه المسألة في رسالتي: «تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسولﷺ».

يَنـزل. فقل: أنا أُومِن بِرَبٍّ يفعل ما يشاء»[١].

فقد فرَّق الإمام الفضيل: بينَ الصفَاتِ الذاتية والفعلية، حيث فَهم مِن النزول أنَّه من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة، ولهذَا قَيَّدَ النزول بالمشيئة، فقال عند ردِّهِ علىٰ الجهمي: «أنا أُومِن برب يفعل ما يشاء».

وقال الإمام أحمد: «ولم يزل الله متكلِّمًا عالمًا، غفورًا، عالم الغيب والشهادة، عالم الغيوب، فهذه صفات الله وصف بها نفسه، لا تدفع ولا تُردُّ»[٢].

فقد بيَّن الإمام أحمد: أن صفات اللهِ يجب قبولها والإيمان بها، وهذه الصفات منها ما يكون من الصفات الذاتية التي لا تنفَكُّ عن الذات، ومنها ما يكون من الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة، فبيَّن أنَّ اللهَ ﷻ مُتَّصفٌ بصفة العلم وهي صفَةٌ ذاتيَّةٌ محضَةٌ، وبالمغفرة وهي صفة فعلية متعلقة بالمشيئة.

وقال الإمام البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالفعل صفة، والمفعول غيره، وبيان ذلك في قوله تعالىٰ: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الكهف: ٥١].

ولم يُرد بخلق السموات: السموات نفسُها، وقد ميَّزَ فعل السموات من

(١) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣/ ٥٠٢).

(٢) أخرجه ابن بطة في «الإبانة» (٣/ ٣٢٦) عن عبد العزيز بن جعفر عن عبد الله بن أحمد بن غياث عن حنبل به. **وسنده صحيح.**

السموات، وكذلك فعل جُملَةِ الخلق، وقوله: ﴿وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾، وقد ميَّز الفعل والنفس ولم يُصيِّر فعلَهُ خلقًا»[١].

فقد أثبت الإمامُ البخاريُّ: صفَةَ الخلقِ -وهي مِنَ الصفَاتِ الفعلية-، وميز بينها وبين المخلوق، فدل علىٰ أنه يثبت الصفات الفعلية، وأنها صفات قائمة بذات الله مغايرة للمخلوقات.

وسيأتي مزيد بحث فيما يتعلق بالصفات الفعلية.

الرابع: مماسته سبحانه للعرش:

إن مما ينبغي أن يعلم عند الكلام علىٰ هذه المسألة أن صفات الله حق، وما يلزم الصفة من حيث هي حق؛ لأن لازم الحق حق.

فما يلزم الصفة من حيث هي يجب إثباته ولا يصح نفيه؛ لأن في نفي هذا اللازم نفي الصفة، لكونها ذاتية للصفة لا ترتفع إلا برفع الصفة.

ومماسته سبحانه للعرش هل هي من لوازم ما أثبته الله لنفسه من استوائه علىٰ عرشه؟

قال شيخ الإسلام مجيبًا عن هذا السؤال: «كونه فوق العرش ثبت بالشرع المتواتر، وإجماع سلف الأمة، مع دلالة العقل ضرورة ونظرًا أنه خارج العالم، فلا يخلو مع ذلك: إما أن يلزم ان يكون مماسًّا أو مباينًا، أو لا يلزم.

---

(١) «خلق أفعال العباد» (ص٢١٩-٢٢٠).

فإن لزم أحدهما كان ذلك لازمًا للحق، ولازم الحق حق، وليس في مماسته للعرش ونحوه محذور كما في مماسته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك؛ فإن تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بُعد الأشياء عنه، ولكونها ملعونة مطرودة، لم نثبته لاستحالة المماسة عليه، وتلك الأدلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه، كما روي في مس آدم وغيره.

وهذا جواب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام، وإن لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماسًّا أو مباينًا فقد اندفع السؤال»[١].

وبهذا يظهر كذب فودة في دعواه أن ابن تيمية خالف القاعدة المشهورة، وأنه خالف علماء الإسلام.

والحق أنه هو وأئمته الأشاعرة خالفوا علماء الإسلام وخرجوا عن إجماعهم، وفي مُقدَّمهم أصحاب رسول الله ﷺ، ثم مَن جاء بعدهم ومنهم الأئمة الأربعة: أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد.

❍❍❍❍❍

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٥/ ١٢٧).

الفرية الثانية:
دعواه: «أن النظر لمعرفة الله واجب»

لما مهد في الدعوىٰ الأولىٰ بنقض ابن تيمية للقاعدة المشهورة، بدأ بعد ذلك يصرح بمذهبه الباطل الذي تلقاه عن الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم، وهو وجوب معرفة الله بالنظر، وأن النظر يكون بالعقل لا بالنقل، فقال سعيد فودة في (ص٨):

ثم لا يتوقف صحة وصف الله تعالى على وجود النص الصريح عندنا، وإن قال بذلك الإمام الأشعري كما هو ظاهر كلامه من لزوم الاستناد إلى التوقيف في أوصاف الله تعالى. وعلى كل حال فقد خالف ابن تيمية هذه القاعدة. وإن قصد أن وصف الله تعالى يتوقف على ما يفهم من النص وإن لم يكن صريحاً، فإننا نقول ببطلان ذلك، لأن بعض صفات الله تعالى يمكننا إدراك ثبوتها قبل معرفة الشريعة، ولو توقف إدراكنا لجميع صفات الله على النصوص والشرائع للزم تعطيلُ العقول وانتفاءُ فائدة النظر، ولكن كل ذلك باطل. فما ادعاه ابن تيمية باطلٌ إذن.

فإن النظر لمعرفة الله تعالى واجب، وإنما يكون النظر بالعقل لا بالنقل، فلا يصح القول إذن بتوقف وصف الله على ما وصف به نفسه أو وصفه به رسولُه، لأن هذا لا يتأتى إلا بعد نزول الشريعة وثبوتها عند المكلف، والنظر يكون قبل ذلك كما هو ظاهر.

وهو بهذا التقعيد الفاسد قد خالف أقوال أئمة السلف الصالح كلهم المستندة إلىٰ النصوص الشرعية، فصفات الله توقيفية، لا يتعدىٰ فيها القرآن

والحديث.

وفيما يلي عرضٌ لبعض أقوال أئمة السلفِ؛ في تقرير هذه القاعدة علىٰ خلاف ما ادعاه سعيد فودة -هداه الله-، فإليك هذه الأقوال:

قال رجُلٌ لابنِ عباس: إني أَجِدُ في القرآنِ أشياء تختلِفُ عليَّ؟

قال تعالىٰ: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء:٩٦]، فكأنَّهُ كان ثم مَضَىٰ؟

فقال عبد الله بن عباس ﷺ: «﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ سمَّىٰ نفسَهُ بذلك»[١].

فقد بيَّن الصحابيُّ الجليل ابنُ عباس ﷺ أنَّ اللهَ هو الذي سمَّىٰ نفسه، ولم يُسَمِّهِ بذلك أحَدٌ مِن خلقِهِ، فدَلَّ علىٰ أنَّه يُقَرِّرُ أنَّ أسماءَ الله وصفاتِهِ توقيفِيَّةٌ؛ إذ إنَّ أسماءَ اللهِ مُتضَمِّنَةٌ لصفاتِهِ، فلا يُتَجَاوَزُ القرآنُ والحديثُ في باب الأسماء والصفات.

وقال الإمام الأوزاعي رَحِمَهُ اللهُ: «كنَّا والتابعون مُتَوَافِرون نقول: إنَّ اللهَ ﷻ فوق عرشِهِ، ونُؤمِنُ بما وَرَدَت به السنةُ مِن صفاتِهِ»[٢].

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب سورة حم السجدة (ص٨٤٩).

(٢) أخرجه البيهقي في «الأسماء والصفات» (ص٥١٥) من طريق أبي عبد الله الحاكم، عن محمد بن علي الجوهري، عن إبراهيم بن الهيثم، عن محمد بن كثير به، وذكره الذهبي في «العلو» (٢/ ٩٤٠) من طريق البيهقي، وجوَّد إسناده ابنُ حجر في «فتح الباري» (١٣/ ٥٠٠).

فذكَرَ الإمامُ الأوزاعيُّ: أنَّ التابعين مُتوَافِرون علىٰ الإيمان بما وَرَدَت به السنةُ من الصفاتِ، فكُلُّ ما وَرَدَت به الأحاديثُ الصحيحَةُ من الصفاتِ يُؤمِنُون به، فلا يَتَجَاوَزُون الكتابَ والسنةَ.

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «نَعبُدُ اللهَ بصفاتِهِ كما وَصَفَ به نفسَهُ، قد أجملَ الصفَةَ لنفسِهِ، ولا نَتَعَدَّىٰ القرآنَ والحديثَ، فنقولُ كما قالَ، ونصفُهُ كما وصَفَ نفسَهُ، ولا نَتَعَدَّىٰ ذلك»[1].

فقد بيَّن الإمامُ أحمدُ: أننا نصِفُ اللهَ بما وصَفَ به نفسَهُ، وما وَصَفَ اللهُ به نفسَهُ إما أن يكونَ في القرآنِ، وإمَّا أن يكونَ فيما أخبَرَ به النبيُّ ﷺ، ولهذا قال: لا نَتَعَدَّىٰ القرآنَ والحديثَ، وهذا تصريحٌ منه علىٰ تقريره هذه القاعدة -لا يُتَجَاوَزُ القرآنُ والحديثُ في بابِ الأسماء والصفات-.

وقال الإمام ابن خزيمة رَحِمَهُ اللَّهُ: «نحنُ نُثبِتُ لخالقِنا -جل وعلا- صفاتِهِ التي وصَفَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ بها نفسَهُ في محكَمِ تنزيلِهِ، أو علىٰ لسانِ نبيِّه المصطفىٰ ﷺ، مما ثَبَتَ بنقلِ العَدلِ عَنِ العَدلِ مَوصُولًا إليه»[2].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا نَصِفُ معبودَنا إلا بما وَصَفَ به نفسَهُ، إما في كتابِ

---

(١) أخرجه ابن بطة في «الإبانة» (٣/ ٣٢٦) عن عبد العزيز بن جعفر، عن عبد الله بن أحمد ابن غياث، عن حنبل به. وسنده صحيح، وذكره ابن تيمية في «بيان تلبيس الجهمية» (٣/ ٧١٠) بمعناه.

(٢) «التوحيد» (١/ ٦٩).

اللهِ، أو علىٰ لسانِ نبيِّهِ ﷺ بنقلِ العَدلِ عن العَدلِ مَوصُولًا إليه، لا نحتَجُّ بالمراسِيلِ[١]، ولا بالأخبارِ الوَاهِيَةِ، ولا نحتجُّ أيضًا في صفاتِ معبودِنا بالآراءِ والمقاييسِ»[٢].

فقد بيَّن الإمامُ ابن خزيمة: ما بيَّنَهُ الإمامان أحمدُ والدارميُّ من أنَّه لا نَصِفُ معبودَنا إلا بما وصَفَ به نفسَهُ، إما في كتابِ اللهِ، أو علىٰ لسانِ نبيِّه ﷺ، كما بيَّن أنه يُشتَرَطُ في السنةِ أن تكونَ صحيحةً، وذلك بنقلِ العَدلِ عن العَدلِ مَوصُولًا إلىٰ النبيِّ ﷺ، فلا يُحتَجُّ بالمراسيلِ، ولا بالأخبارِ الواهيَةِ الضعيفةِ والموضوعَةِ في إثباتِ أسماءِ اللهِ وصفاتهِ.

ونَفَىٰ: أن يكونَ هذا البابُ مأخوذا من الآراءِ والأقيسَةِ العقليةِ التي تقتضِي المماثَلَةَ بينَ الخالقِ والمخلُوقِ.

وقال الإمام ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فلا يَصفُهُ ذَوُو العقُولِ إلا بخبَرٍ، ولا خَبَرَ في صفَاتِ اللهِ إلا ما وَصَفَ نفسَهُ به في كتابهِ، أو علىٰ لسان رسُولِهِ ﷺ، فلا نَتَعَدَّىٰ ذلك إلىٰ تشبِيهٍ أو قياسٍ[٣]، أو تمثيلٍ أو تنظيرٍ، فإنَّه ليسَ كمثلِهِ شيءٌ

---

(١) «المرسل»: ما أضافه التابعيُّ إلىٰ النبيِّ ﷺ مما سمعه من غيره. انظر: «النكت علىٰ كتاب ابن الصلاح» للحافظ ابن حجر العسقلاني (٢/ ٥٤٦).

(٢) «التوحيد» (١/ ١٤٣).

(٣) والمراد بنفي القياس هنا هو: القياس الذي يقتضي المماثلة بين الخالق والمخلوق.

وهو السميعُ البصيرُ»[1].

فذكرَ الإمامُ ابنُ عبد البر: أنَّ طريقَةَ ذَوِي العقولِ السليمَةِ في بابِ الأسماءِ والصفَاتِ الخبَرُ الصحيحُ فلا يتجاوَزُونَهُ؛ لأنَّ اللهَ غَيبٌ، ولا سبيلَ لمعرفَةِ الغيبِ إلا بالخبَرِ، فلا نَتَعَدَّىٰ ذلك إلىٰ تشبيهٍ أو قياسٍ أو تمثيلٍ.

وقال الإمام أبو عثمان الصابوني رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنَّ أصحابَ الحديثِ المتمسكين بالكتابِ والسنةِ -حفظ الله أحياءهم ورحم أمواتهم- يشهدُونَ للهِ بالوحدانيَّةِ، وللرسُولِ ﷺ بالرسَالَةِ والنبُوَّةِ، وَيَعرِفُون ربَّهُم بصفاتِهِ الذي نطَقَ بها وحيُهُ وتنزيلُهُ، أو شَهِدَ له بها رسولُهُ ﷺ علىٰ ما وَرَدَت الأخبارُ الصحاحُ به، ونقَلَتهُ العدولُ الثقاتُ عنه، ويُثبتُون له -جل وعلا- منها ما أثبَتَ لنفسِهِ في كتابه، وعلىٰ لسانِ رسُولِهِ ﷺ»[2].

بيَّن الإمام الصابوني: أنَّ أصحابَ الحديثِ يعرفُونَ ربهم بالكتابِ والسنةِ، فَيُثبتونَ له ﷻ من الأسماء والصفات ما أثبَتَ لنفسه في كتابِهِ، أو علىٰ لسانِ رسولِهِ ﷺ، لا يَتَعَدّون ذلك، كما بيَّن ما بيَّنه الإمام ابنُ خزيمة: من أنه يُشتَرطُ في السنةِ أن تكونَ صحيحَةً ثابتَةً عن النبي ﷺ.

أفيصح لسعيد فودة بعد ذلك أن يقول: إن القول بتوقف وصف الله علىٰ ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله لا يصح؟!

(١) «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» (٧/ ٤٦٣).

(٢) «عقيدة السلف أصحاب الحديث» (ص٢٦).

وأما دعواه أن النظر لمعرفة الله واجب، والنظر إنما يكون بالعقل لا بالنقل.

فرد ذلك من وجوه؛ منها:

الوجه الأول: أن هذا القول لم يقله أحد من الأنبياء والرسل، ولا قاله أحد من أئمة السلف المقتدىٰ بهم، وقد تقدمت بعض أقوالهم، وإنما هو قول محدث ابتدعه الجهمية والمعتزلة، وتابعهم عليه هذا الأشعري وأئمته.

بل حتىٰ إمامهم أبو الحسن الأشعري نفىٰ دليل الأعراض الذي اعتمدوا عليه في إيجاب النظر؛ قال: «وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره عليه السلام أدلة علىٰ صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله، وصار خبره عليه السلام عن ذلك سبيلًا إلىٰ إدراكه، وطريقًا إلىٰ العلم بحقيقته.

وكان ما يستدل به من أخباره عليه السلام علىٰ ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد علىٰ الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل»[1].

ودليل الأعراض هذا ذكر أبو الحسن أنه عمدة الفلاسفة، ومن اتبعهم من القدرية وأهل البدع.

---

(١) «رسالة إلىٰ أهل الثغر» للأشعري (ص١٨٤-١٨٥).

فأنت وأئمتك من أهل البدع عند أبي الحسن الأشعري، وهذا من عجيب ما يقال لهذا الأشعري زعم!

الوجه الثاني: أن الوجوب إنما يثبت بالشرع لا بالعقل؛ وذلك أنَّ الخلقَ لا يَعلَمُونَ ما يحبه الله ويرضاه، ولا يعرفون ما يستحِقهُ الله مِن أسمائِهِ الحسنىٰ وصفاتِهِ العليا التي تَعجَزُ العقول عن معرِفتِها إلا بالرسلِ الذين أَرسَلَهُمُ اللهُ إلىٰ عبادِهِ.

ومن الأمور الغريبة؛ أن الأشاعرة -أئمة سعيد فودة- ذهبوا في مسألة التحسين والتقبيح إلىٰ أنَّه لا يثَبتُ بالعَقلِ لا الوجوب ولا استحقاق الثواب والعقاب، بل لا يجبُ بالعقلِ فيها شيءٌ، وإنما الوجوبُ بالشَّرعِ[1]، **ومع ذلك يوجبون في معرفة الله النظر العقلي.**

وقد أدرك هذا التناقض أئمة الأشاعرة فحاولوا أن يجدوا لهم مخرجًا وأنَّىٰ لهم ذلك!!

فقال أبو المعالي الجويني: «فإن قال قائل: فما الدليل علىٰ وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين علىٰ وجوب معرفة الله»[2].

---

(١) انظر: «الإرشاد» للجويني (ص٢٥٨)، و«غاية المرام في علم الكلام» للآمدي (ص٢٠٥).

(٢) «الشامل» (ص٢٠).

فحاول أن يحتج علىٰ ذلك بالإجماع، ودليل الإجماع عندهم ظني؛ كما قال الرازي: «ثم إنا نرىٰ أن الظواهر الدالة علىٰ كونه سميعًا بصيرًا أقوىٰ من الظواهر الدالة علىٰ أن الإجماع حجة وأكثر»(١).

فكيف يحتج علىٰ ما يزعمون أنه قطعي بظني؟! وهذا لا يستقيم مع أصولهم الفاسدة.

الوجه الثالث: أن معرفة الله فطرية لا يحتاج فيها إلىٰ النظر، ولهذا يقر بها جميع الأمم.

فالكتاب والسنَّة دَلَّا علىٰ كون الخلق مفطُورِين علىٰ دين اللهِ الذي هو معرِفَةُ الله والإقرار به، بمعنىٰ: أنَّ ذلك مُوجِبُ فطرَتِهِم، وبمقتضاها يجبُ حُصُولُهُ فيها إذا لم يحصُل ما يُعَوِّقُها، فحصولُهُ فيها لا يَقِفُ علىٰ وُجُودِ شرطٍ، بل علىٰ انتفَاءِ مانِعٍ، ولهذا لم يَذكُر النبيُّ ﷺ لموجِبِ الفِطرَةِ شرطًا، بل ذَكَرَ ما يمنَعُ مُوجبَها(٢).

ومعلومٌ أنَّ قوله ﷺ: «كُلُّ مولُودٍ يولَدُ علىٰ الفطرَةِ» ليس المرادُ به أنَّه حين وَلَدتهُ أمُّهُ يكونُ عارفًا باللهِ مُوَحِّدًا له بحيث يَعقِلُ ذلك، فإنَّ اللهَ يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل:٧٨].

---

(١) «الأربعين في أصول الدين» (١/ ٢٤٠).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام ابن تيمية (٨/ ٤٥٤)، و«شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز (ص٨٣-٨٤).

ونحن نعلَمُ بالاضطرارِ أنَّ الطفلَ ليس عنده معرفَةٌ بهذا الأمرِ، ولكن ولادَتُهُ علىٰ الفِطرَةِ تَقتَضِي أنَّ الفطرَةَ تقتَضِي ذلك، وَتَستَوجِبُهُ بحسَبِها، فَكُلَّما حَصَلَ فيه قوةُ العلمِ والإرادَةِ حَصَلَ من معرِفَتِها بربِّها ومحبتها له ما يُناسِبُ ذلك، كما أنَّه وُلِدَ علىٰ أنه يحبُّ جلبَ المنافِعِ ودفعَ المضَارِّ بحسبه[1].

فنفسُ الفِطرَةِ تَستلزِمُ الإقرارَ بالخالِقِ ومحبته، **وَمُوجباتُ الفطرَةِ ومقتضاها** يحصُلُ شيئًا بعدَ شيءٍ بحسَبِ كَمَالِ الفِطرَةِ إذا سَلِمَت عَنِ المُعارِضِ[2].

فَعُلِمَ مِن ذلك أنَّ الفطرَةَ السليمَةَ إذا لم يَحصُل لها ما يُفسِدُها كانتَ مُقِرَّةً بالصَّانِعِ عابِدَةً له، خلافًا لمن زَعَمَ مِنَ الفِرَقِ المنحرفَةِ أنَّ المولودَ يُولَدُ سَاذجًا لا يَعرِفُ تَوحيدًا ولا شركًا.

وقد كذَّبَهُمُ الله بقوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾.

وكذلك نبيه ﷺ بنَصِّ الحديثِ الذي قال فيه: «**ما مِن مَولُودٍ إلا يولَدُ علىٰ الفِطرَةِ، فأبواهُ يُهَوِّدَانِهِ، أو يُنَصِّرانِهِ، أو يمجسانِهِ**»[3].

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٨/ ٤٦٠-٤٦١).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام ابن تيمية (٨/ ٣٨٣-٣٨٤).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلىٰ عليه؟ وهل =

وقد صرح بأن معرفة الله ضرورية: بعض أئمة الأشاعرة، وهذا من اضطراب المذهب الأشعري الدال علىٰ بطلانه[1]:

قال الشهرستاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نقض أن تكون معرفة الله نظرية: «أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة، إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية...

ولست أرىٰ صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم علىٰ البَخث والاتفاق، احترازًا عن التعليل، فما عددتُ هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها، علىٰ

=

يعرض علىٰ الصبي الإسلام (ص٢١٦) (ح١٣٥٩)، ومسلم في كتاب القدر باب معنىٰ كل مولود يولد علىٰ الفطرة، وحكم موتىٰ أطفال الكفار وأطفال المسلمين (ص١١٥٧) (ح٦٧٥٥).

(١) وقد بسطت هذه المسألة وبينت أدلتها وأقوال أئمة السلف في تقريرها في رسالة «موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات»، و«تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ». مما أغنىٰ عن الإعادة هنا.

وقد اعترف هذه الأشعري فودة أن التناقض يدل علىٰ البطلان فقال في (ص٣٩): «فإن التناقض هو سحق لحقيقة الإنسان من حيث هو عالم، فإن حكمنا علىٰ واحد بأنه متناقض يستلزم نفي شخصيته العلمية وهدمه من أركانه؛ لأن التناقض أعلىٰ مستويات التهافت كما هو ظاهر».

صانع حكيم عالم قدير.

أفي الله شك فاطر السموات والأرض، ولئن سألتهم من خلقكم ليقولن الله، ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم.

وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء، فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء، دعوا الله مخلصين له الدين، وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه.

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد، ونفي الشريك»[١].

وقال الغزالي: «ووجود الله تعالىٰ وقدرته وعلمه وسائر صفاته يشهد له بالضرورة كل ما نشاهده، وندركه بالحواس الظاهرة والباطنة»[٢].

الوجه الرابع: أن معرفة الله بالعقل لا تفيد معرفة عين الله ولا أسمائه، فإن المحدثات إنما تدل علىٰ فاعل مطلق من حيث الجملة، وكذلك البراهين العقلية التي يستدلون بها علىٰ وجود الله إنما تدل علىٰ معنىٰ كلي مطلق، وهذا المعنىٰ الكلي المطلق لا يمنع من وقوع المشاركة، وهذا تعطيل له في الحقيقة.

---

(١) «نهاية الأقدام في علم الكلام» (ص١٢٣-١٢٤).

(٢) «إحياء علوم الدين» (٤/ ٣٢١).

الوجه الخامس: أجمع أهل الإسلام أن كل كافر يدعىٰ إلىٰ الشهادتين، وهذا من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وهذا يدل علىٰ بطلان من زعم أن معرفة الله تجب بالنظر، فالنبي ﷺ لم يأمر أحدًا بالطرق التي أحدثوها، ولا عَلَّق الإيمان ومعرفة الله بها.

❍❍❍❍❍

الفرية الثالثة:
دعواه: «نفي أصل الكيف عن صفات الله»

إن هذا الأشعري لا يثبت لله صفات حقيقية تليق به، وينكر معانيها التي دل عليها ظاهر النص على مقتضى اللسان العربي، ولهذا ادعى أنه ليس لهذه الصفات كيفية يعلمها الله سبحانه.

قال سعيد فودة (ص٩): «قال علماء السنة قبل ابن تيمية عن الآيات المتشابهة: (نؤمن بها بلا كيف)، وقد أرادوا نفي أصل الكيف عن الله تعالى، ولهذا أدخلوا النفي على أصل كلمة (كيف)، وربما يقولون: بلا تكييف، ويريدون نفي الكيف أصلًا».

وقال في (ص٤٢): «فإننا نقول: أصل الكيف ممنوع نسبته إلى الله تعالى؛ لأنه لا كيف له أصلًا».

والجواب عن هذه المغالطة أن يقال:

لما كان نفي التكييف من أئمة السلف فيه إثبات صفات الله على الحقيقة؛ إذ لو لم يكن لها معنى لما احتاجوا أن ينفوا عنها علمهم بالكيفية،

أراد سعيد فودة أن يوجه كلام أئمة السلف بما يوافق معتقده المبني علىٰ تعطيل صفات الله عن معانيها، فزعم أن مرادهم من نفي التكييف: نفي أصل الكيفية، فليس لصفات الله كيفية أصلًا، وهذا هو حقيقة تعطيل صفات الله، فلو لم تكن لصفات الله كيفية يعلمها سبحانه، لكانت عدمًا، ولعطلت صفات الله، وهذا ما يريده سعيد فودة ومشايخه من أئمة الأشاعرة.

وعبارة النفاة التي يرددونها: «لا ماهية له فتجري في مقال، ولا كيفية له فتخطر ببال».

حقيقتها تعطيل الله سبحانه، وأنه معدوم لا حقيقة له في الخارج تعالىٰ الله عن قولهم علوًّا كبيرًا.

وصواب العبارة أن يقال: «لا تجرىٰ ماهيته في مقال، ولا تخطر كيفيته ببال».

فأهل السنة يثبتون الكيفية في نفس الأمر، ويقولون إنما ننفي علمنا بالكيفية[١].

وقد ضعف حجة هذا الأشعري الملبس إمامه الآمدي في كتابه «أبكار الأفكار» عند كلامه علىٰ المسألة التاسعة في امتناع اتصاف الرب تعالىٰ بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وغيرها، وفي ثنايا كلامه

(١) انظر: «بيان تلبيس الجهمية» (٢/ ٣٨٨).

قال: «سلمنا امتناع اتصافه بكيفية مماثلة لما في الشاهد، ولكن ما المانع من اتصافه بكيفية مخالفة لكل ما وجد في الشاهد، وذلك مما لا دليل عليه»[(١)].

ومن مغالطات هذا الأشعري أنه سمىٰ آيات الصفات بالآيات المتشابهة، وهذا ما عليه أئمة الأشاعرة، فالنصوص التي لا توافق أهواءهم وآراءهم يعبرون عنها بالنصوص المتشابهة.

أما أئمة السلف فهم بريئون من هذه التسمية.

يقول إمامه الرازي عند قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران:٧]: «وهذا ثناء من الله تعالىٰ علىٰ الذين قالوا: آمنا به، ومعناه: ما يتعظ بما في القرآن إلا ذوو العقول الكاملة، فصار هذا اللفظ كالدلالة علىٰ أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن، فيعلمون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكمًا، **وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابها**»[(٢)].

وقد تبع في ذلك -هو وأئمته- المعتزلة، فقد ألف القاضي عبد الجبار كتابًا سماه «متشابه القرآن».

فهذه منزلة النصوص عند سعيد فودة وأمثاله وصفوها بكونها من

(١) (١/ ٥٠٦-٥٠٨).

(٢) «التفسير الكبير، مفاتيح الغيب» (٧/ ١٤٧).

المتشابه؛ لكي يتأتىٰ لهم تأويلها وإنكارها، وحتىٰ يصح لهم الإعراض عنها، وعدم التشاغل بها، كما قال قائلهم وهو الآمدي: «ولعل الخصم قد يتمسك هاهنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة، وهي بأسرها ظنية، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية، فلهذا آثرنا الإعراض عنها، ولم نشغل الزمان بإيرادها»(١).

ومن المعلوم أن كل طائفة من أهل الكلام يجعلون ما خالف مذهبهم وعقولهم من القرآن والحديث متشابهًا، فالجهمية والمعتزلة يرون أن ما دل من نصوص الوحيين علىٰ أن الله يُرىٰ، وأن له علمًا، وسمعًا، وبصرًا، من المتشابه، وهكذا.

والقدرية من المعتزلة عندهم آيات القدر من المتشابه.

وكل هذه دعاوىٰ لا حجة لهم عليها.

وغرض هؤلاء من تسمية النصوص بالمتشابه: أن يعرضوا عن نصوص الكتاب والسنة، أو أن تُحالَ إلىٰ معنىٰ آخر بعيد عن دلالة اللفظ، وهو ما يعرف عندهم بـ(التأويل).

ثم ليعلم هذا الأشعري أنه لا يَكُونُ في القرآنِ ما لا يفهَمُهُ أحدٌ مِن الناس؛ لأنه يلزم أن يَكون في القرآن كلام لا يفهمه لا الرسولﷺ ولا أحدٌ

(١) «غاية المرام في علم الكلام» (ص٢٠٤).

من الأمة، بل ولا جبريل ﷺ.

ثم إنَّهُ لو كان في الشريعة شيءٌ لا يُعرف معنَاهُ لكان بعض الشريعَة مجهولًا، والله قد أمَرَنَا بِتَدَبُّرِ القرآن كله، فكيف نُؤمَرُ بِتدبُّرِ ما لا يَعرِفُ أحدٌ معناه؟!

فالتشابه في المعنىٰ أمر نسبي، فقد يَتَشَابه عند هذا ما لا يَتَشَابَهُ عند غيره، لكن ثَمَّ آياتٌ محكماتٌ لا تشابُهَ فيها علىٰ أحَدٍ، وتلك المتَشَابهات إذا عُرِفَ معناها صَارَت غيرَ متشابهَةٍ.

ومَن قال من السلف: إنَّ المتشابِهَ لا يَعلَمُ تأويلَهُ إلا الله، فمرادُهُ بالتأويل: ما استَأثَرَ اللهُ بعلمه، مثل: كيفِيَّة نفسه ﷻ، ووقت الساعة، وما أعدَّهُ الله في الجنة لأوليائه[1].

ومما ينبغي أن يُعلَمَ: أنَّ المتشابه نوعان:

أحدهما: ما يكون الاشتباه فيه بسبب المستمع؛ لقصُورٍ منه أو تقصير، وصاحبُ هذا المقامِ هو مأمُورٌ أن يعمَلَ بما تبَيَّنَ له معناه، ويُؤمِن بما اشتَبَه عليه.

الثاني: التشابه الذي يكون في نفس الآيَة، فهذا لا يكون إلا مقرونًا بالإحكام والبَيَان والهدىٰ، فإن الله قد أحكم كتابَه كلَّهُ، وبيَّنَهُ، وجعله هدىٰ،

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (١٣/ ١٤٤).

وأَمَرَ بِتَدَبُّرِه، لكن من الآيات ما لا اشتباه فيه بوجهٍ، ومنها ما فيه اشتبَاهٌ من بعض الوجوه(١).

وحتىٰ يظهر لك -أخي القارئ- سوء فهم سعيد فودة لكلام أئمة السلف في نَفْيهم للكيفية، فإليك ما يلي:

قال الإمامُ أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «ينـزِلُ كيفَ شاءَ بعلمِهِ وقدرَتِه، أحَاطَ بكلِّ شيءٍ علمًا»(٢).

فقد أثبَت الإمام أحمد أن الله ينزل بالكيفِيَّةِ التي يشاؤها، لكن الله لم يُخبِرنا عنها، وكذلك الإمام أبو عمر الطلمنكي: فقد حكىٰ الإجماعَ علىٰ أنَّ اللهَ مُستَوٍ علىٰ عرشِهِ بالكيفِيَّةِ التي شاءَها، فقال: «أجمَعَ المسلمُونَ مِن أهلِ السنةِ علىٰ أنَّ معنىٰ قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد:٤].

ونحو ذلك مِنَ القُرآنِ أنَّه علمُهُ، وأنَّ اللهَ تعالىٰ فوقَ السموَاتِ بذَاتِهِ، مُستَوٍ علىٰ عرشِهِ، كيفَ شَاءَ»(٣).

وهذا أبو الحسن الأشعري إمام مذهب الأشاعرة يقول: «وأجمعوا علىٰ وصف الله تعالىٰ بجميع ما وصف به نفسه، ووصفه به نبيه من غير

(١) انظر: «بيان تلبيس الجهمية» لشيخ الإسلام ابن تيمية (٨/ ٤٩٤-٤٩٧).
(٢) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣/ ٥٠٢)، وابن بطة في «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية» (٣/ ٢٤٢-٢٤٣).
(٣) ذكره الذهبي في «العلو للعلي العظيم» (٢/ ١٣١٥).

اعتراض فيه، ولا تكييف له، وأن الإيمان به واجب، وترك التكييف له لازم»[(١)].

بل حتىٰ متأخرو الأشاعرة لما اعتقدوا أن لظاهر نصوص الصفات كيفية فرُّوا من ذلك إلىٰ التعطِيلِ.

قال أبو المعالي الجويني: «إن رَامَ السائِلُ إجرَاءَ الاستِوَاءِ علىٰ ما يُنبِئُ عنه في ظاهِرِ اللسانِ، وهو: الاستِقرَارُ، فهو التِزَامٌ للتَّجسيم، وإن تَشَكَّك في ذلك كان في حُكمِ المصَمِّم علىٰ اعتِقَادِ التجسيمِ»[(٢)].

وقال الرازي: «وَرَدَ في القرآنِ ذكرُ الوَجهِ، وذِكرُ العينِ، وذِكرُ الجنبِ الواحِدِ، وذكرُ الأيدِي، وذِكرُ السَّاقِ الواحِدَةِ، فلو أَخَذنَا بالظَّاهِرِ، يَلزَمُنَا إثبَات شخصٍ له وجهٌ واحِدٌ، وعلىٰ ذلك الوجهِ أَعينٌ كثيرةٌ، وله جَنبٌ واحدٌ، وعليه أيدٍ كثيرة، وله ساقٌ واحدَةٌ، ولا نرىٰ في الدنيا شخصًا أقبحَ صورةً من هذه الصورةِ المتخيلَةِ، ولا أعتقد أنَّ عاقلًا يرضىٰ بأن يَصِفَ ربَّه بهذه الصفة...»[(٣)].

فأئمة السلف وكذلك الأشاعرة اعتقدوا أن لصفات الله كيفية، إلا أن أئمة السلف تمسكوا بنور النبوة، وعظموا الله سبحانه، وعلموا أن الله ليس

(١) «رسالة إلىٰ أهل الثغر» (ص٢٣٦).

(٢) «الإرشاد» للجويني (ص٤١-٤٢).

(٣) «أساس التقديس» (ص ١٠٥).

كمثله شيء، فاعتقدوا أن صفات الله لا تماثل صفات المخلوق، وأن لها كيفية لا نعلمها؛ لأنَّ الله أخبرنا عن صفاته ولم يُخبِرنا عَن كَيفِيَّتِها، فتكون الكيفِيَّةُ مجهولَةً بالنسبة لنا لا نعلمها، ولأن العلم بكَيفِيَّةِ الصفة فرعٌ عن العلم بِكيفِيَّةِ الموصوف، فإذا لم تُعلَم كيفية الموصوف لم تُعلَم كيفيَّة صفاته.

وأما أئمة الأشاعرة فغلب عليهم جانب التمثيل، وأثبتوا لها كيفية تناسب ما عليه المخلوقات، ففروا من ذلك إلىٰ التعطيل؛ وذلك لاعتقادهم أن إثبات الصفات وكيفياتها يقتضي التمثيل، فعطلوا الله عن كماله، ونفوا أسماءه وصفاته.

فشتان بين نور الحق وظلام الباطل، والله المستعان.

❍❍❍❍❍

الفرية الرابعة: دعواه: «نفي التشابه بين بعض صفات الخالق وصفات المخلوق من بعض الوجوه»

قال سعيد فودة (ص٩):

ثانيا: أما قوله "بلا تمثيل"، فالتمثيل هو المساواة التامة في الصفات الذاتية، وهو إنما ينفي التمثيل بهذا المعنى، ونفي هذا المعنى لا يستلزم نفيَ التشبيه من جهةٍ من الجهات، وابن تيمية لا ينفي التشبيه، وإذا ورد في بعض كلامه نفيُ التشبيه فإنما يريد به التشبيهَ التّامَّ المساوي للتمثيل. ولا يعرف كثير من أتباعه هذا الفرق عند ابن تيمية.

إن أهل السنة والجماعة يمنعون من أن يقال: لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه؛ إذ إن مقتضىٰ من يُنفىٰ التشابه من بعض الوجوه -أعني في القدر المشترك- أن يكون معدومًا.

قال إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإذا سألَهُمُ الناسُ عن قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ:١١]، وما تفسيره؟ يقولون: ليس من الأشياء، وهو تحت الأرضين السابعة كما هو علىٰ العرشِ، ولا يخلُو منه مكان، ولا يكونُ في مكانٍ دون مكانٍ، ولم يتكلم ولا يتكلم، ولا ينظُرُ إليه أحدٌ في الدنيا، ولا في الآخرة، ولا يوصَفُ ولا يُعرَفُ بصفةٍ

ولا بفعل، ولا له غايَةٌ ولا له منتهىٰ، ولا يُدرَكُ بعقل، وهو وجهٌ كلُّه، وهو علمٌ كلُّه، وهو سمعٌ كلُّه، وهو بصرٌ كلُّه، وهو نورٌ كلُّه، وهو قدرةٌ كلُّه، ولا يكون شيئين مختلفين، ولا يوصف بوصفين مختلفين، وليس له أعلىٰ ولا أسفل، ولا نَوَاحٍ ولا جوانب، ولا يمين ولا شمال، ولا هو ثقيلٌ ولا خفيفٌ، ولا له لونٌ ولا له جسمٌ، وليس هو بمعلوم أو معقول.

وكلُّ ما خطر بقلبك أنه شيءٌ تَعرِفُهُ فهو علىٰ خلافِهِ!

قال أحمد: فقلنا: فهو شيءٌ؟ فقالوا: هو شيءٌ لا كالأشياء.

فقلنا: إنَّ الشيء الذي لا كالأشياء قد عَرَفَ أهلُ العقلِ أنه لا شيء.

فعند ذلك تبيَّن للناس أنهم لا يُثبِتُون شيئًا، ولكنهم يَدفعُونَ عن أنفسهم الشِّنعةَ بما يُقِرُّون من العلانية»[1].

فقد بيَّن الإمام أحمد: أن اللهَ شيء، ويَشترِكُ مع غيرِهِ في مُسمَّىٰ ذلك اللفظ، وأما القول بأنه شيء لا كالأشياء فبين أن هذا قد عَرَفَ أهل العقل أنه لا شيء، فنفيُ القدرِ المشترَكِ إلحادٌ، وتعطيلٌ لأسماء الله وصفاته.

فهل الإمام أحمد عندك مُشَبِّه؟ كما أن ابن تيمية فيما تزعم مُشَبِّه!

يا هذا، إنما مدار نفي التمثيل بين صفات الخالق وصفات المخلوق في الخصائص، أما المشابهة في غير الخصائص فهي ثابتة بحيث يكون

---

(١) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية» (ص٢٠٧-٢١١).

بينهما قدر مشترك.

فالتشبيه الممتنع: مشابهة الخالق للمخلوق في شيء من خصائص المخلوق، فالصفة إذا أضيفت للخالق اختصت به، وناسبت ذاته، وإذا أضيفت للمخلوق اختصت به وناسبت ذاته.

قال الإمام الترمذي: «قال إسحاقُ بن إبراهيم: إنما يَكُونُ التشبيهُ إذا قال: يدٌ كيدٍ أو مثل يدٍ، أو سمعٌ كسمعٍ أو مثل سمعٍ، فإذا قال: سمعٌ كسمعٍ أو مثل سمعٍ فهذا التشبيهُ.

وأما إذا قال كما قال الله تعالىٰ: يدٌ وسمعٌ وبصرٌ، ولا يقول كيف، ولا يقول مثل سمعٍ ولا كسمعٍ، فهذا لا يَكُونُ تَشبِيهًا، وهو كما قال الله تعالىٰ في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ:١١]»[(١)].

وهذا هو الذي لم تفهمه أنت، ولا حتىٰ أئمتك، ولو قُدِّر أنك فهمته فإن الذي يمنعك من الإقرار به ما ينقدح في ذهنك من التمثيل والتعطيل، نعوذ بالله من الخذلان.

ولنوقف القارئ علىٰ بعض كلام شيخ الإسلام في تقرير مراده بنفي التمثيل:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فَالرَّبُّ تَعَالَىٰ مُستَحِقٌّ لِلكَمَالِ مُختَصٌّ بِهِ عَلَىٰ وَجهٍ لا

(١) «جامع الترمذي» (ص١٦٧).

يُمَاثِلُهُ فِيهِ شَيءٌ، فَلَيسَ لَهُ سَمِيٌّ وَلَا كُفُؤٌ، سَوَاءٌ كَانَ الكَمَالُ مِمَّا لا يَثبُتُ مِنهُ شَيءٌ لِلمَخلُوقِ، كَرُبُوبِيَّةِ العِبَادِ، وَالغِنَىٰ المُطلَقِ، وَنَحوِ ذَلِكَ، أَو كَانَ مِمَّا يَثبُتُ مِنهُ نَوعٌ لِلمَخلُوقِ؛ فَالَّذِي يَثبُتُ لِلخَالِقِ مِنهُ نَوعٌ هُوَ أَعظَمُ مِمَّا يَثبُتُ مِن ذَلِكَ لِلمَخلُوقِ: عَظَمَةٌ هِيَ أَعظَمُ مِن فَضلِ أَعلَىٰ المَخلُوقَاتِ عَلَىٰ أَدنَاهَا»[1].

وأما قولك: «وابن تيمية لا ينفي التشبيه...».

فكما هو معلوم -ولا أدري أيجهله سعيد فودة أو يتجاهله- أن الصفات التي تطلق علىٰ الخالق والمخلوق كالسميع والبصير وغيرها يُنظر إليها بعدة اعتبارات:

الأول: باعتبار المعنىٰ العام للصفة.

الثاني: باعتبار إضافتها للخالق.

الثالث: باعتبار إضافتها للمخلوق.

فالصفة إذا أضيفت للخالق اختصت به، وإذا أضيفت للمخلوق كذلك، فخصائص صفات الله مخالفة لخصائص صفات المخلوق، ونفي المماثلة إنما يكون في هذه الخصائص.

فمثلًا: علم الله محيط بكل شيء، وهو أزلي، يعلم ما كان، وما لم

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٦/ ١٣٩-١٤٠).

يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، إلىٰ غير ذلك من خصائص صفة العلم لله، وأما المخلوق فعلمه قاصر، لا يعلم إلا ما علمه الله إياه، فلا مناسبة بين خصائص علم الله وخصائص علم المخلوق، فالله ليس كمثله شيء.

وكذلك لما أخبرنا تعالىٰ أنه متصف بصفة السمع، انقدح في ذهن كل مسلم معنىٰ السمع، وهذا المعنىٰ العام يشترك فيه الخالق والمخلوق، وهو إدراك المسموعات، لكن إذا جئنا للخصائص فلا مناسبة بين الخالق والمخلوق، فسمع الله يناسب ذاته، وسمع المخلوق يناسب ذاته، وهذا الذي لم يفقهه سعيد فودة وأمثاله.

فالمعنىٰ العام للصفة يشترك فيه الخالق والمخلوق، وهو ما يعرف عند العلماء: بالقدر المشترك، وهو أمر ذهني.

فالقدر المشترَك: هو مُسَمَّىٰ اللفظِ عندَ الإطلاقِ، فإنَّ اللهَ ﷻ قد سمَّىٰ نفسَه بأسماء، ووصَفَ نفسَهُ بصفاتٍ، وقد سمَّىٰ خلقَهُ ببعض تلك الأسماءِ، ووصَفَهُم ببعض تلك الصفات، وهذه الأسماءُ والصفاتُ التي هي للمخلوق تَشتَرِكُ مع أسماءِ الله وصفاتِه في المسمَّىٰ المطلق الكلي فقط، يعني: بقَطعِ النظرِ عن الإضافةِ والتخصيصِ، أما إذا قُيِّدَ بأحدِ المَحَلَّينِ تقَيَّدَ به.

فإذا قيل مثلًا: سميعٌ؛ كان هذا الاسمُ متناولًا للخالق والمخلوق، وإن كان الخالقُ أحقَّ به من المخلوق، وهو حقيقةٌ فيهما.

وسيأتي مزيد مناقشة لهذا الأشعري! في القدر المشترك.

وليعلم -أخي القارئ- أن حقيقة دعوىٰ هذا الأشعري المُلَبِّس: إنكار صفات الله؛ إذ إن نفي الاشتراك بين الخالق والمخلوق في المعنىٰ العام يستلزم إنكار الصفات؛ لأن صفات الله لها معانٍ، فالله خاطبنا باللسان العربي المبين، فوجب قبول المعنىٰ علىٰ ظاهره اللائق بالله ﷻ، ولأن ما أخبَرَ الله به عن نفسه أعلىٰ مراتب الإخبار.

فمن المحال أن يكون ما أخبر الله به عن نفسه مجهول المعنىٰ مع ضرورة الخلق لفهم معنىٰ ما أخبر الله به عن نفسِهِ، كما أنَّ اللهَ ﷻ جعل كتابه كتَابَ هداية للخلق؛ فمن المحال أيضًا مع هذا أن يدع أعظم الأمور وأشدَّها ضرورة مجهولة المعنىٰ لا يُفهم منها شيء.

وقد قرر أئمة السلف أن لصفات الله معنىٰ معلوم لنا:

قال عبدُ الله بنُ عباس رضي الله عنهما في قوله تعالىٰ: ﴿ فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمۡنَا مِنۡهُمۡ ﴾ [الزخرف:٥٥]: «أسخَطُونا»[١].

بيَّن الصحابيُّ ابنُ عباس رضي الله عنهما معنىٰ الأسفِ، والأسفُ: صفَةٌ من صفَاتِ اللهِ، فدلَّ علىٰ أنَّ صفَاتِ اللهِ معلُومَةُ المعاني.

---

(١) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (١٣/ ١٠١) عن علي عن أبي صالح عن معاوية عن علي عن ابن عباس به.

وقال أبو العالية عند قوله تعالىٰ: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة:٢٩]: «ارتَفَعَ»[١].

وقال الإمام مجاهد: «الصمد: الذي لا جَوفَ لَهُ»[٢].

وقال: ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾: «عَلا»[٣].

وعن سفيانَ بنِ عُيَينَةَ قال: «كنتُ عندَ ربيعَةَ بنِ أبي عبد الرحمن[٤]، فسألَهُ رَجُلٌ فقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، كيف استَوَىٰ؟ فقال: الاستوَاءُ غيرُ مجهُولٍ، والكيفُ غيرُ معقولٍ، وَمِنَ اللهِ الرسالَةَ، وعلىٰ الرسُولِ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقًا، في كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ (ص١٢٧٦).

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (١/ ٤٦٣) عن أبي موسىٰ عن ابن مهدي عن سفيان عن منصور عن مجاهد به. **والأثر صحيح.**
وقد جاء تفسير الصمد في السنة لابن أبي عاصم في باب نسبة الرب (١/ ٤٦٠-٤٧٢) عن جماعة من السلف؛ منهم: أبو وائل، الحسن، قتادة، الشعبي، سعيد بن جبير، إبراهيم النخعي، الضحاك، وغيرهم.
وهذا مما يدُلُّ علىٰ أنَّ الأئمَّةَ فسَّرُوا نصوصَ الصفَاتِ، فهي معلُومَةُ المعاني عندهم.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقًا، في كتاب التوحيد باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ (ص١٢٧٦).

(٤) هو: ربيعة بن أبي عبد الرحمن، أبو عثمان التيمي، كان إمامًا، حافظًا، فقيهًا، مجتهدًا، بصيرًا بالرأي، ولذلك يقال له: ربيعة الرأي. توفي: ١٣٦هـ. انظر: «تذكرة الحفاظ» للذهبي (١/ ١٥٧-١٦٠).

البلاغُ، وعلينا التَّصدِيق»[١].

جاء رجُلٌ إلىٰ مالكِ بنِ أنس فقال: «يا أبا عبد الله، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، كيفَ استوَىٰ؟

فقال مالكٌ -وقد عَلاه الرُّحَضَاء -يعني العرق-: الكيفُ غيرُ معقُولٍ، والاستوَاءُ منه غيرُ مجهُولٍ، والإيمانُ به واجِبٌ، والسؤالُ عنه بدعَةٌ، فإني أخَافُ أن تكُونَ ضَالًّا، وَأَمَرَ به فَأُخرِجَ»[٢].

فلو لم يكن هناك اشتراك في المعنىٰ العام -كما يقرره سعيد فودة- لما فُهمت صفات الله، ولَجُهِل البارئ سبحانه، فالله عرفنا نفسه بصفاته؛ لكي نعبده حق عبادته، وهؤلاء أغلقوا الطريق، فإلىٰ الله المشتكىٰ.

ومن النكت التي أختم بها هذا الباب: أن الأشاعرة لا يفرقون بين التشبيه والتمثيل، وهما بمعنىٰ: الاشتراك في الصفات النفسية.

يقول التفتازاني عن التماثل: «وهو الاشتراك في الصفات النفسية»[٣].

(١) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣/ ٤٤٢)، والذهبي في «العرش» (٢/ ١٦٧)، وابن قدامة في «العلو» (ص١٦٤) من طريق ابن عيينة به. **وسنده صحيح.**

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «الفتاوىٰ» (٥/ ٣٦٥): «وهذا الجوابُ ثابتٌ عن ربيعةَ شيخِ مالك».

(٢) أخرجه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣/ ٤٤١) بلفظه.

(٣) «شرح المقاصد» (٢/ ٤٩).

وهذا القول منهم مبني علىٰ مسألة تماثل الأجسام، فالأجسام مركبة من الجواهر المفردة، والجواهر متماثلة، فتكون الأجسام متماثلة؛ لأنها مركبة من الجواهر المتماثلة، وإنما اختلفت باختلاف الأعراض، وتلك صفات عارضة لها ليست لازمة، فلا تنفي التماثل.

ولهذا إذا أثبتوا حُكمًا لجسم قالوا: هذا ثابت لجميع الأجسام؛ بناء علىٰ التماثل[1].

فالثلج مماثل للنار من كل وجه، والتراب مماثل للذهب من كل وجه؛ لأنها متماثلة في صفات النفس عندهم؛ إذ لا يستبد جوهر عن جوهر بالتحيز، وقبول الأعراض، والقيام بالنفس.

يقول الرازي: «الفصل الثاني: في بيان أن الأجسام متماثلة في الذات والماهية:

اعلم أن هذه المسألة أصل عظيم في تقرير الأصول الإسلامية ...»[2].

وهذه المسألة -وهي تماثل الأجسام- قد شكك في صحتها الرازي نفسه، فقال: «إثبات أن الأجسام متساوية في تمام ماهيتها هذا مطلوب صعب الإلزام... إثبات كون الجسم متماثلًا في تمام حقائقه المخصوصة

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (١٧/ ٢٤٤-٢٤٥).

(٢) «المطالب العالية» (٦/ ١١٧).

أمر في غاية الصعوبة»[١].

فالقول بتماثل الأجسام فيه من مخالفة الحس، والعقل، ما هو ظاهر وبين، بل أصل دعوىٰ تماثل الأجسام من أفسد الأقوال، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها، فإنها تتماثل تارة وتختلف أخرىٰ.

وتفريقهم بين الصفات النفسية والمعنوية اللازمة للمعين، يشبه تفريق أهل المنطق بين الصفات الذاتية واللازمة للماهية، وكلاهما قول فاسد لا حقيقة له، بل قول هؤلاء أفسد من قول أهل المنطق.

وإذا وقع الكلام في جسم مطلق، وجوهر مطلق، فهذا لا وجود له في الخارج، وإن وقع في الوجود من الأجسام: كالنار والماء والتراب والإنسان والفرس والذهب، والبر والتمر، فكل جسم من هذه الأجسام له صفات نفسية لازمة له، لا تزول إلا باستحالة نفسه.

فدعوىٰ المدعي أنه ليس له من الصفات النفسية إلا التحيز، وقبول العرض، والقيام بالنفس، أفسد من قول أهل المنطق، فإن أولئك جعلوا مثلًا: كون الحيوان حساسًا متحركًا بالإرادة من الصفات الذاتية، وهؤلاء لم يجعلوا له صفة نفسية إلا كونه جسمًا.

---

(١) «المطالب العالية» (١/ ١٠٢).

والتحيز وقبول العرض والقيام بالنفس أمر تشترك فيه الأجسام كلها، والأمور المختلفة تشترك في لوازم كثيرة، كاشتراك الألوان المختلفة في اللونية والعرضية، ليس حقيقة النار مجرد كونها متحيزة، قابلة للعرض، قائمة بالنفس بل هذا من لوازمها.

وأيضًا فقد يسلم هؤلاء القائلون بامتناع التشابه من وجه دون وجه، كأبي المعالي وغيره، أن الأعراض المختلفة تشترك في أمور، وقد صرحوا بأن القديم والحادث يستويان في الثبوت، وأنه يشارك المحدث في أمور.

والاشتراك في بعض صفات الإثبات لا يكون تماثلًا، وهذا تصريح بأن المختلفين يستويان ويشتركان في بعض الصفات، فكيف يمكن أن يقال مع هذا إن المختلفين لا يشتبهان من بعض الوجوه، وقد صرح بتساويهما في بعض الأشياء؟

وإذا قيل: إن الأجسام تختلف بما يعرض لها من الأعراض.

قيل: من الأعراض ما يكون لازمًا لنوع الجسم، أو للجسم المعين، كما يلزم الحيوان أنه حساس متحرك بالإرادة، ويلزم الإنسان أنه ناطق، وكما يلزم الإنسان المعين ما يخصه من إحساسه وقوة تحركه بالإرادة ونطقه، وغير ذلك من الأمور المعينة التي لا يشركه في عينها غيره، فهذا لا يجوز أن يكون عارضًا له، إذ هو لازم له.

وما يعقل جسم مجرد عن جميع هذه الصفات عرضت له بعد ذلك، فإذا كانت الأجسام تختلف بالأعراض وهي لازمة لها، كان من لوازمها أن تكون مختلفة.

وتمام هذا أن الأشياء تتماثل وتختلف بذواتها، لا نحتاج أن نقول: تتماثل في ذواتها، والذات تختلف بصفاتها.

ولهذا كان الصواب أن الرب سبحانه غير مماثل لخلقه، بل هو مخالف لهم بذاته، لا نقول: إنه مساو لهم بذاته، وإنما خالفهم بصفاته[1].

قال الإمام ابن تيمية في نقض القول بتماثل الأجسام: «وأكثر العقلاء يقولون: إنها ليست متماثلة، والقائلون بتماثلها من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية، وطائفة من الفقهاء الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، ليست لهم حجة علىٰ تماثلها أصلًا، كما قد بسط ذلك في موضعه، وقد اعترف بذلك فضلاؤهم، حتىٰ الآمدي في كتاب «أبكار الأفكار» اعترف بأنه لا دليل لهم علىٰ تماثل الأجسام إلا تماثل الجواهر، ولا دليل لهم علىٰ تماثل الجواهر، والأشعري في «الإبانة» جعل هذا القول من أقوال المعتزلة التي أبطلها»[2].

ثم إن القول بتماثل الأجسام مبني علىٰ إثبات الجوهر الفرد،

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ١٩٦-١٩٢).
(٢) «منهاج السنة» (٢/ ٥٩٩-٦٠٠).

والأشاعرة متحيرون فيه؛ يقول الآمدي في الجوهر الفرد ومباحثه: «وأما الباقي فإشكالات مشكلة، وإلزامات معضلة يحار العاقل المنصف في الانفصال عنها، وفي جهة حلها، وغايته لزوم التعارض بينها وبين أدلة الحق، ووجوب الوقوف في هذه المسألة تأسيًا بجماعة من فضلاء المتكلمين، وعسىٰ أن يكون عند غيري غير هذا»[١].

قال أبو العباس ابن تيمية: «أنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئًا من أمر الدين علىٰ ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه، وليس المراد بذلك أنهم لم ينطقوا بهذا اللفظ، فإنه قد تجدد بعدهم ألفاظ اصطلاحية يعبر بها عما دل عليه كلامهم في الجملة، وذلك بمنزلة تنوع اللغات، وتركيب الألفاظ المفردات، وإنما المقصود أن المعنىٰ الذي يقصده المثبتة والنفاة بلفظ الجوهر الفرد لم يبن عليها أحد من سلف الأمة وأئمتها مسألة واحدة من مسائل الدين، ولا ربطوا بذلك حكمًا علميًّا ولا عمليًّا.

فدعوىٰ المدعي انبناء أصل الإيمان بالله واليوم الآخر علىٰ ذلك، يضاهي دعوىٰ المدعي أن ما بينوه من الإيمان بالله واليوم الآخر ليس هو علىٰ ما بينوه، بل إما أنهم ما كانوا يعلمون الحق، أو يجوزوا الكذب في هذا الباب لمصلحة الجمهور، كما يقول نحو ذلك من يقوله من المنافقين من

(١) «أبكار الأفكار» (٣/ ٧٣).

المتفلسفة والقرامطة ونحوهم من الباطنية، فإنهم إذا أثبتوا من أصول الدين ما يعلم بالاضطرار أنه ليس من أصول الدين لزم قطعًا تغيير الدين وتبديله، وبهذا زاد أهل هذا الفن في الدين ونقصوا منه علمًا وعملًا، وإذا كان كذلك لم يكن الخوض في هذه المسألة مما يبنىٰ الدين عليه، بل مسألة من مسائل الأمور الطبعية كالقول في غيرها من أحكام الأجسام الكلية.

وأيضًا فإنه أطبق أئمة الإسلام علىٰ ذم من بنىٰ دينه علىٰ الكلام في الجواهر والأعراض...»[1].

○○○○○

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (٢/ ٢٥٠).

الفرية الخامسة: دعواه «أن طريقة القرآن في الإثبات والنفي: التفصيل فيما يلزم»

لما كانت طريقة القرآن مضادَّة لطريقة فودة وأئمته من كل وجه، وحتىٰ يتأتىٰ لهذا الأشعري ما يضيفه إلىٰ الله من السلوب ادَّعىٰ هذه الدَّعوىٰ من غير خطام ولا زمام، فقال في (ص١١):

> كثيراً ما يصرح ابن تيمية بأن طريقة السلف في وصف الله في حالة الإثبات هي إثبات الصفات على وجه التفصيل، وأما في حالة التنزيه فهي الاقتصار على النفي المجمل، وسوف نبين نحن أن الأمر ليس على الوجه الذي ذكره ابن تيمية، بل طريقة القرآن في الجهتين التفصيل حيث يلزم والإجمال حيث يلزم، فلا يقال إن طريقة القرآن في الإثبات هي التفصيل وفي النفي الإجمال، بل قد ينفي عن الله تعالى ما لا يليق به على سبيل التفصيل كما يثبت له على سبيل التفصيل، فالحاجة هي التي توجب الطريقة المتبعة.

والمتأمل في طريقة القرآن يجد صواب ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية، خلاف ما يدعيه هذا المدَّعي، فإن نصوص الوحيَينِ تأتي بنفيٍ مجملٍ للنقائص والعيوب، وإثباتٍ مُفصَّلٍ لصفات الكمال، والنَّفيُ المجمل هو غالب طريقة القرآن، وقد يَأتي النفي مفصلًا أحيانًا.

فلا يأتي النفي مفصَّلًا إلا لسبب، من ذلك:

الأول: نفيُ ما ادَّعاهُ في حَقِّهِ الكاذبون؛ كقوله: ﴿أَن دَعَوْاْ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ۝٩١ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [مريم:٩١-٩٢].

الثاني: دَفعُ تَوَهُّمِ نقصٍ مِن كمَالِهِ فيما يَتَعَلَّقُ بأمرٍ معيَّنٍ؛ كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق:٣٨][1].

والحكمة في الإثبات المفصل والنفي المجمل -والله أعلم-: أن الصفَات الثبوتيَّة التي وصف الله بها نفسه كلها صفات كمال، والغالب فيها التفصيل؛ لأنه كلما كثُر الإخبار عنها وتَنَوَّعَت أدلتها ظهر مِن كمال الموصوف بها ما لم يكن معلومًا من قبل، **ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر مِنَ الصفات المنفيَّةِ التي نفاها الله عن نفسِهِ.**

وأما الصفات المنفيَّة التي نفاها الله عن نفسه فكلها صفات نقص لا تليق به كالعجزِ، والتعبِ، والظلمِ، ومماثلةِ المخلوقين، **والغالِبُ فيها الإجمالُ**؛ لأنَّ ذلك أبلَغُ في تعظيم الموصوف، وأكمل في التنزيه، فإن تفصيلها لغير سبب تقتضِيه فيه سخريَة وتنقصٌ للموصوف.

ألا تَرَىٰ أنَّك لو مَدَحتَ مَلِكًا فقلت له: أنت كريمٌ، شجاعٌ، إلىٰ غير

---

(١) انظر: «القواعد المثلىٰ» للشيخ ابن عثيمين (ص٦٢).

ذلك من صفَاتِ المدحِ، لكان هذا من أعظمِ الثنَاءِ.

ولو قلت: أنت ملكٌ لا يُسَامِيكَ أحدٌ في عصرك؛ لكان ذلك مدحًا؛ لأنَّك أَجمَلتَ في النَّفيِ.

ولو قلت: أنت مَلك غيرُ بخيلٍ، ولا جبَانٍ، ولا كنَّاسٍ، وما أشبه ذلك من التفصيل لَعُدَّ ذلك استهزاءً وتنقصًا(١).

وهذه بعض الآيات القرآنية الدالة علىٰ ما تقدم:

قال تعالىٰ: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ﴾ [البقرة:٢٥٥].

قال تعالىٰ: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾ [الإخلاص:١-٢].

قال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [التحريم:٢].

قال تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحديد:٣].

قال تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾ [النساء:١٦٤].

---

(١) «تقريب التدمرية» للشيخ ابن عثيمين (ص٢٠-٢١).

وجه الدلالة: أنَّ هذه الآيات الكريمات قد جَاءَت بالتَّنصِيصِ علىٰ الأسماءِ والصفَاتِ، وتعيينِها وتخصيصها، دُونَ إجمالِها وإبهامِها، مما يدُلُّ علىٰ أنَّ هذه هي طريقَةُ القرآن، فإنَّ اللهَ قد أثبَتَ لنفسِهِ السمعَ، والبصَرَ، والعلمَ، والحكمَةَ، وأنَّه الحيُّ القيومُ، إلىٰ آخر ما ذكرَهُ اللهُ ﷻ من الأسماءِ والصفات علىٰ سبيلِ التفصيلِ.

وقال تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ:١١].

وقال تعالىٰ: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾[الإخلاص:٤].

وقال تعالىٰ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم:٦٥].

وقال تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٢٢].

وقال تعالىٰ: ﴿ سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَـٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الصافات:١٨٠-١٨٢].

وجه الدلالة: أنَّ هذه الآيات الكريمات جاءَت بالنَّفيِ والتَّنزيهِ علىٰ سَبيلِ الإجمَالِ، فَنَفَىٰ اللهُ عن نفسِهِ المماثلَةَ مطلقًا، ونَفَىٰ الكفؤَ والندَّ مطلقًا، ونَزَّهَ نفسَهُ عما يَصِفُهُ به المخالِفُونَ للرسُلِ مطلقًا، دون تَعَرُّضٍ لنفيِ عيوبٍ ونقائِصَ معَيَّنَةٍ.

والذي دعا صاحب النقض المزعوم إلىٰ هذا القول: هو دفاعه عن المعطلة، ولهذا قال في (ص١١): «وابن تيمية عندما يقول إن طريقة القرآن

هي الإثبات التفصيلي والنفي الإجمالي يريد بذلك أن يغلِّط العلماء المحققين الذين نفوا عن الله النقائص تفصيلًا».

فالمعطلة يصِفون الله بالسُّلُوب علىٰ وجه التفصيل فيقولون: ليس بكذا وليس بكذا، ولا يثبِتون إلا إثباتًا مجملًا خلافًا لطريقة القرآن(١).

فهم في الحقيقة يُبَالِغُون أعظَمَ المبالَغَةِ في تنزيه الله عما وصف به نفسه، كاستوائه علىٰ عرشه، وَتَكلُّمِهِ بالقرآنِ حقيقة، وإثبات الوجه واليدين له، ما لا يُبَالغُون مثله ولا قريبًا منه في تنزيهه عن الظلمِ والعبث، وتَراهم إذا أثبَتوا أثبتوا إثباتًا مجملًا لا تعرفه القلوب، ولا تُمَيِّز بينه وبين العدم، وإذا نفوا نفوا نفيًا مفصلًا يتضمن تعطيل ما أثبَتَه الرسول ﷺ حقيقة(٢).

هذا هو حقيقة التوحيد عندهم، وهو مأخوذ عن الفلاسفة.

وانظر -أخي القارئ- ما قاله أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة: «الحمد لله الذي بصرنا خطأ المخطئين، وعمىٰ العمين، وحيرة المتحيرين؛ الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا: إن الله -جل ثناؤه وتقدست أسماؤه- لا صفات له، وأنه لا علم له، ولا قدرة، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عز له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله ﷻ التي يوصف بها لنفسه.

(١) انظر: «التدمرية» (ص١٢-١٨)، و«مجموع الفتاوىٰ» (٦/ ٦٦).

(٢) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٢/ ٤٦٥-٤٦٤).

وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة، الذين يزعمون أن للعالم صانعًا لم يزل ليس بعالم، ولا قادر، ولا حي، ولا سميع، ولا بصير، ولا قديم»[(١)].

فالفلاسفة هم سلف أهل الكلام في اعتمادهم السلوب والإضافات، وتبعهم علىٰ ذلك هذا الأشعري فلا يثبت إلا سبعَ صفاتٍ أو ثمانيًا، وأما عن النفي فحدِّث ولا حرج؛ حتىٰ تعدىٰ لنفي ما أثبته الله لنفسه من الصفات الذاتية والفعلية.

ومن تلاعبه وتناقضه أنه قال في (ص١٣): «ابن تيمية يقول: إن الطريقة في الإثبات هي الإثبات المُفَصَّل، وهذا من حيث الظاهر لا إشكال فيه، إلا أننا نخالفه فيما يريد أن يثبته تفصيلًا، كما شرحناه سابقًا، فهو يريد إثبات الجهة ...».

فاعترف أن هذه الطريقة لا إشكال فيها، ولكن أراد أن يُشَغِّب علىٰ ابن تيمية بأنه يريد من ذلك أن يثبت الجهة والحد و...، وقد تقدم بيان موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من هذه الألفاظ.

ثم أيضًا من تلاعبه: حمله لفظة الإجمال في كلام شيخ الإسلام علىٰ اصطلاح الأصوليين، وتغافل عن مراد شيخ الإسلام منها، وهذا من حمل الكلام علىٰ غير مراد المتكلم، وباعثه -والله أعلم- سوء القصد، نسأل الله

(١) «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٧٦-١٧٧).

العافية والسلامة.

والمراد بالنفي المجمل: أن يُنفىٰ عن الله ﷻ كل ما يُضَادُّ كماله من أنواع العيوب والنَّقَائِصِ[١] علىٰ سبيل الإجمال فَلا يُتَعَرَّضُ فيه لِنَفيِ عُيُوب ونَقَائِص محدَّدَة، كقوله تعالىٰ: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورىٰ:١١].

فإنَّه نَفيٌ مجمَلٌ لم يُعَيِّن شيئًا مُعَيَّنا، فَلَم يَقُل: ليس كمثلِهِ شيءٌ في سمعِهِ، أو في بصرِهِ.

وشيخ الإسلام قد جعل الإجمال في مقابل التفصيل، فقال: «إثبات مفصل ونفي مجمل».

فالمجمل في اللغة: (الجيم والميم واللام) أصلان: أحدهما: تجمُّع وعِظَم الخَلق، والآخر: حُسنٌ، فالأوَّل قولك: أجمَلتُ الشّيءَ[٢].

وقد قال الإمام أحمد: «قَد أجمَلَ اللهُ الصِّفَةَ لنفسِهِ»[٣].

فهل يعني الإمام أحمد بالإجمال ما ادَّعاه سعيد فودة؟! نعوذ بالله من الخذلان.

---

(١) «شرح العقيدة الواسطية» للشيخ الهراس (ص١٠٩).

(٢) «مقاييس اللغة» لابن فارس (١/ ٤٨١).

(٣) ذكره ابن القيم في «اجتماع الجيوش الإسلامية» بلفظه (ص٢١٢) عن حنبل به، وأخرجه ابن بطة في «الإبانة» بنحوه (٣/ ٣٢٦) من طريق عبد العزيز بن جعفر عن عبد الله بن أحمد ابن غياث عن حنبل به. وسنده صحيح.

ثم أخذ هذا الأشعري بعد ذلك يدافع عن النفي الذي التزم به هو وأصحابه، وأخذوا يذكرونه في عقائدهم، فأراد أن ينقض قاعدة أهل السنة والجماعة «نفي ما نفاه الله عن نفسه مع اعتقاد ثبوت كمال ضده لله تعالىٰ»، فزعم أن النفي الذي جاءت به النصوص هو مجرد السلب، وإن لم يتضمن كمالًا؛ فقال في (ص٥٨): «والكمال يحتمل أحد أمرين: إما نفي النقص حتىٰ دون أن يلاحظ ثبوت الكمال، فالخالي عن نقص ما أكمل من المتصف بذلك النقص، حتىٰ وإن لم يتصف بضده الكمالي لعدم قبوله لأحدهما».

وقال سعيد فودة (٥٨):

فالنفي هو إزالة وسلب أمر وجودي أو أمر ثابت لله تعالى. فلو قلنا إن الله هو الباقي، فإننا لا نريد من المعنى المطابقي للبقاء إلا نفي الآخرية وسلبها، ولا نقصد إثبات معنى وجودي هو عين البقاء، ولكن نفي الآخرية بمعناه المطابقي يستلزم عند العقل معنى آخرَ، وهو القيام بالنفس وعدم الأولية، المستلزمان لوجوب الوجود كما هو معلوم. فكل معنى سلبي من حيث المطابقة، لا يمتنع أن يكون دالاً على أمر وجودي، فنفي النقيض مثلاً مستلزم لإثبات نقيضه بتوسط القاعدة العقلية الحاكمة باستحالة خلو الشيء من النقيضين، فلو حكمنا بنفي العدم يستلزم ذلك قطعاً إثبات الوجود. والوحدانية مثلاً هي نفي الشريك، هذا هو معنى الوحدانية المطابقي، ولكن نفي الشريك يستلزم الوحدة الذاتية قطعاً، وهذا معنى إيجابي. والأولية مثلاً بمعنى ابتداء الوجود، معنى ثبوتي، والأولية بمعنى عدم ابتداء الوجود، معنى سلبي من حيث المطابقة، ويستلزم هذا إثبات القدم الذاتي وعدم الاحتياج المستلزم للاستغناء عن الغير، وهو معنى ثبوتي.

نلاحظ مما مضى أن النفي ليس دائماً دالاً فقط على العدم، بل يكون له عدة دلالات واضحة، خاصة إذا كان النفي مسلطاً على النقيض لشيء، فنفي النقيض يستلزم قطعاً إثبات النقيض الآخر لزوماً بيّناً، وكذلك لو فرضنا أن النفي قد سُلِّطَ على أحد الضدين، فهذا يستلزم إثبات الضد الآخر، إذا كانت الذات قابلة لأحدهما لاستحالة خلو المحل القابل عن الشيء وضده. وهكذا.

فلا يصح أن يقال إذن: إن النفي لا يستلزم كمالاً مطلقاً، بل قد يكون النفي كمالاً.

المدح: المدح إثبات وصف فيه كمال للممدوح، والكمال يحتمل أحد أمرين: إما نفي النقص حتى دون أن يلاحظ ثبوت الكمال، فالخالي عن نقص ما أكمل من المتصف بذلك النقص، حتى وإن لم يتصف بضده الكمالي لعدم قبوله لأحدهما. وأما

والجواب عن هذه التلبيسات أن يقال:

إن من سفاهة الرَّاد ألَّا يفقه كلام المردود عليه، ويبدأ في التشدق بالكلام حتىٰ يُفهم القارئ أنه أخطأ.

فكلام ابن تيمية مداره كله علىٰ النفي المجرد، والنفي المجرد إنما يوصف به المعدوم، وما كان كذلك لا يكون مدحًا ولا كمالًا.

فما تشدق به فودة من أن نفي النقيض يستلزم قطعًا إثبات النقيض، فهذا مما يقر به ابن تيمية، ولم يكن هذا هو مقصوده لما تكلم عن النفي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «اللهُ مُنَزَّهٌ عنِ النقَائِصِ شَرعًا وَعَقلًا، فإنَّ العَقلَ كما دَلَّ علىٰ اتصَافِهِ بصفَاتِ الكمَالِ، مِنَ العلمِ والقدرَةِ والحياةِ والسمعِ والبصَرِ والكلامِ، دلَّ أيضًا علىٰ نَفي أضدَادِ هذه، فإنَّ إثباتَ الشيءِ يَستَلزِمُ نَفيَ ضِدِّهِ، ولا معنىٰ للنقَائِصِ إلا ما يُنَافي صِفاتِ الكَمَالِ»[1].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الكَمَال ثَابِتٌ للهِ، بَل الثَّابِتُ لَهُ هُوَ أَقصَىٰ مَا يُمكِنُ مِن الأكمليَّةِ، بِحَيثُ لا يَكُونُ وُجُودُ كَمَالٍ لا نَقصَ فِيهِ إلا وَهُوَ ثَابِتٌ لِلرَّبِّ تَعَالَىٰ يَستَحِقُّهُ بِنَفسِهِ المُقَدَّسَةِ، وَثُبُوتُ ذَلِكَ مُستَلزِمٌ نَفيَ نَقِيضِهِ؛ فَثُبُوتُ الحَيَاةِ يَستَلزِمُ نَفيَ المَوتِ، وَثُبُوتُ العِلمِ يَستَلزِمُ نَفيَ الجَهلِ، وَثُبُوتُ القُدرَةِ يَستَلزِمُ نَفيَ العَجزِ»[2].

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٤/ ٧).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (٦/ ٧١).

أما قوله: «فالخالي عن نقص ما أكمل من المتصف بذلك النقص، حتىٰ وإن لم يتصف بضده الكمالي لعدم قبوله لأحدهما».

فالجواب عنه: أنه من المعلوم عند العقلاء أن المحل الذي لا يقبل الاتصاف بالنقص والكمال أنقص من المحل الذي يقبل ذلك، ألا ترىٰ أن الحي المتصف بالصمم والبكم أكمل من الحجر الذي لا يتصف بذلك.

فالنفي المتوجه للجمادات لا يدل علىٰ الكمال، فإذا كان هذا في الجمادات فكيف بالمعدومات؟!

وما ورد من النفي في الكتابِ والسنة ليسَ نَفيًا محضًا؛ فاللهَ سبحانه إنما نَفَىٰ عن نفسِهِ ما يناقض الإثبات، فلم ينفِ إلا أَمرًا عدميًّا أو ما يستلزِم العدم، وإذا كان إنما نَفىٰ عن نفسِهِ العدم أو ما يستلزم العدم علم أنَّه أحق بكل وجود وثبوت لا يستلزم عدمًا ولا نقصًا، وهذا هو الذي دل عليه صريح العقلِ، فإنَّه سبحانه له الوجود الدائم الواجب بنفسه، فالكمال وجود كله، والعدم نقص كله، فإن العدم كاسمه لا شيء، فحقيقَة النَّفي الصحيح نفي العدم أو ما يستلزم العدم[1].

إذا تقرَّر ذلك فإنَّ النَّفيَ في صفَاتِ اللهِ لابُدَّ أن يكونَ مَعَ إثباتِ كمَالِ الضدِّ؛ وذلك للوجوه التالية:

الوجه الأول: أنَّ اللهَ تعالىٰ قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[النحل:٦٠]. وهذا

(١) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٢/ ٣٨٩-٣٩٠).

مَعدُومٌ في النفيِ المحضِ.

الوجه الثاني: أنَّ نفيَ المثلِ والنظيرِ ليسَ في نفسِهِ صفَة مدحٍ وكمالٍ، فإنَّ العَدَمَ المحضَ الذي هو أنقصُ المعلوماتِ يُنفَىٰ عنه المثلُ والنظيرُ، فلا يكونُ نفيُ المثلِ والنظيرِ كمالًا إلا إذا تضمَّنَ كون مَن نُفِيَ عنه ذلك قد اختصَّ مِن صفَاتِ الكمَالِ بِأوصَافٍ بايَنَ بها غيرَهُ، وخَرجَ بها عن أن يكونَ له نظيرٌ أو مثلٌ.

الوجه الثالث: أنَّ النفيَ إن لم يتَضَمَّن كمالًا فقد يكُونُ لعدَمِ قَابِليَّةِ الموصوفِ لذلك المنفِيِّ أو ضده، لا لكمَالِ الموصوفِ، كما إذا قيل: الجدارُ لا يَظلِم، فنفيُ الظلمِ عنِ الجدارِ ليس لكمَالِ الجدارِ، ولكن لعَدَمِ قابِلِيَّة اتصافِهِ بالظلمِ أو العدلِ.

الوجه الرابع: أنَّ النفيَ إن لم يتضمَّن كمالًا فقد يكون لنقصِ الموصوفِ وعجزِهِ عنه، كما لو قيل عن شخصٍ عاجِزٍ عن الانتصَارِ لنفسِهِ ممن ظلَمَهُ: (إنَّه لا يَجزِي السيئة بالسيئة)؛ فإنَّ نفيَ مجازاته السيِّئَةَ بمثلِها ليس لكَمَالِ عَفوِهِ، ولكن لعجزِهِ عن الانتصَارِ لنفسه، وحينئذٍ يكونُ نفيُ ذلك عنه نقصًا وذمًّا لا كمالًا ومدحًا[1].

ثم إن المتأمل في كلام الله سبحانه يجد صواب ما قرره شيخ الإسلام

(١) انظر: «التدمرية» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص٥٧-٥٨)، و«مختصر الصواعق» للموصلي (٢/ ٥٣٣)، و«تقريب التدمرية» للشيخ ابن عثيمين (ص٤٨-٤٩).

ابن تيمية:

قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر:٤٤].

وجه الدلالة: أنَّ اللهَ ﷻ نفَىٰ عن نفسِهِ العجز؛ وذلك لكمَالِ علمِهِ وقدرَتِهِ؛ إذ إنَّ العجزَ إنما يَلحَقُ العاجز إمَّا مِن جهَةِ عَدَم العلمِ، وإمَّا مِن جهَةِ عَدَمِ القُدرَةِ، وإما لمجمُوعِ الأمرَين، ولذلك خَتَمَ اللهُ الآيةَ بقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾.

ثم إنَّ مِنَ المناسِبِ بعد هذا التقريرِ أَن أُعَرِّجَ بالرَّدِّ علىٰ مَسلَكَين مِن المسالِكِ الباطلةِ التي سلكَها هذا الأشعري وغيره من نُفاةُ الصفاتِ في بابِ النَّفيِ:

المسلك الأول: الاعتمَادُ في النفيِ علىٰ مجرَّدِ نفيِ التشبيهِ، فيقولون: يَلزَمُ مِن إثباتِ هذه الصفَة التشبيهُ.

قال الآمِدي في تقرير هذا المسلك: «واعلم أنَّ هذه الظواهِرَ -يعني: آيات وأحاديث الصفات- وإن وَقَعَ الاغترَارُ بها بحيثُ يُقالُ بمدلولاتها ظاهِر -من جهةِ الوضعِ اللغويِّ والعُرفِ الاصطلاحِيِّ- فذلك لا محالَةَ انخراطٌ في سِلكِ نظامِ التجسيمِ، ودُخُول في طرفِ دائِرَةِ التشبيهِ»[1].

---

(١) «غاية المرام في علم الكلام» (ص١٣٨).

وقال التفتازاني: «وفي كلامِ المحققين مِن عُلماءِ البيانِ أنَّ قولَنا: الاستواءُ مجازٌ عنِ الاستيلاء، واليدُ واليمينُ عن القدرةِ، والعينُ عن البصَرِ، ونحو ذلك، إنما هو: لنفيِ وهمِ التشبيهِ والتجسيمِ»[1].

وقال هذا الأشعري -سعيد فودة- عند حديثه عن القدر المشترك في (ص١٩): «وهذا هو أصل التشبيه والتجسيم».

والجوابُ عن هذا المسلك من وجوه؛ منها:

الوجه الأول: أنَّه لم يَرِد هذا المسلَك في الكتابِ والسنة، ولم يَنطِق به أحدٌ من السلفِ والأئمةِ.

الوجه الثاني: أن يُقال لهم: ما الذي تعنُونَهُ بالتشبيه؟

فإن أردتُم إثباتَ مماثِلٍ لله ﷻ مِن كلِّ وجهٍ، فهذا باطِلٌ.

وإن أردتم أنَّه مُشابِهٌ له من وجهٍ دونَ وجهٍ، أو مشَارِكٌ له في الاسمِ، لزمَكَ في سائرِ ما تُثبتهُ أيُّها النافي مِنَ الصفَاتِ.

ومَعلُومٌ أنَّ إثباتَ التشبيهِ بهذا التفسيرِ مما لا يقُولُهُ عاقِلٌ يَتصَورُ ما يقولُ، بل إنَّ نفيَ ذلك القدرِ المشترَكِ ليس هو نَفي التمثيلِ والتشبيهِ الذي قامَ الدليلُ العقليُّ والسمعيُّ علىٰ نفيِهِ، وإنما التشبيهُ الذي قامَ الدليلُ علىٰ نفيِهِ ما يستلزمُ ثبوتَ شيءٍ من خصائصِ المخلوقينَ للهِ ﷻ.

---

(١) «شرح المقاصد» (٢/ ١١٠).

الوجه الثالث: أنَّ المثبِتَ لا يكفِي في إثباتِهِ مجرَّد نفيِ التشبيهِ؛ إذ لو كفَىٰ في إثباتِهِ مُجَرَّدَ نفيِ التشبيهِ لجازَ أن يوصَفَ اللهُ ﷻ مِن الأعضاءِ والأفعالِ بما لا يَكادُ يُحصَىٰ مما هو ممتَنعٌ عليه مع نفيِ التشبيهِ، كما لو وَصَفَهُ مُفترٍ عليه بالبُكاءِ والحزنِ والجوعِ مع نفي التشبيهِ، وكما لو قيل: يأكُلُ لا كأكلِ العبادِ، ويحزَنُ لا كحُزنهم، تعالىٰ اللهُ ﷻ عما يقولُهُ الظالمون علُوًّا كبيرًا[1].

المسلك الثاني: الاعتمادُ في النفيِ علىٰ مجردِ نفيِ التجسيمِ، فجعلُوا عمدتهم في نفيِ النقائِصِ عنِ اللهِ ﷻ نفيَ الجسمِ.

قال أبو المعالي الجويني في تقرير هذا المسلك: «فإن قيلَ: هَلا أجرَيتُم الآية -يعني: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾- علىٰ ظاهِرِها مِن غيرِ تَعَرُّضٍ للتأويل، مصيرًا إلىٰ أنها مِنَ المتَشَابهات التي لا يَعلَمُ تأويلَهَا إلا الله.

قلنا: إن رَامَ السائِلُ إجرَاءَ الاستِوَاءِ علىٰ ما يُنبِئُ عنه في ظاهِرِ اللسانِ، وهو: الاستِقرَارُ، فهو التِزَامٌ للتَّجسيم، وإن تَشَكَّك في ذلك كان في حُكمِ المصَمِّم علىٰ اعتِقَادِ التجسيمِ»[2].

---

(١) ومن أراد التوسع في الرد فلينظر: «التدمرية» (ص١١٦-١٤٦)، و«درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام ابن تيمية (٥/ ٣٢٧).

(٢) «الإرشاد» للجويني (ص٤١-٤٢).

والجواب عن هذا المسلك من وجوه؛ منها:

الوجه الأول: أنَّه لم يَرِد هذا المسلَك في الكتابِ والسنة، ولم يَنطِق به أحدٌ من السلفِ والأئمةِ، فلم يَتَكَلَّم أحدٌ منهم في حقِّ الله ﷻ بالجسمِ نَفيًا ولا إثباتًا؛ لأنَّه لفظُ مجمَلٌ يحتمِلُ حقًّا وباطلًا.

الوجه الثاني: أنَّه يَترَتَّبُ علىٰ هذا المسلَكِ نفيُ صفَاتِ الكَمَالِ للهِ ﷯ التي دلَّ عليها النقلُ والعقلُ، وهذا ما دَرَجَ عليه نُفاةُ الصفَاتِ.

الوجه الثالث: أنَّ سالِكي هذا المسلك مُتناقِضُون، فإنَّ كلَّ من أَثبَتَ صفَةً ألزمَهُ الآخر بما يُوافِقُهُ فيه من الإثبات، كما أنَّ مَن نفَىٰ صفَةً ألزمَهُ الآخر بما يُوافِقُهُ فيه مِن النفيِ.

فمثلًا الأشعريُّ الذي يُثبتُ سبعَ صفات، إذا قال له المعتزلي الذي يَنفِي الصفات: ما أثبَتَّه منَ الصفات السبعِ تجسيمٌ؛ لأنَّ هذه الصفات أعرَاضٌ، والعرضُ لا يقُومُ إلا بالجسمِ.

فيقول الأشعريُّ للمعتزلي: وأنتم قد قلتم: إنه حيٌّ عليمٌ قديرٌ، وقلتم: ليس بجسمٍ، وأنتم لا تعلمون موجودًا حيًّا عالمًا قادرًا إلا جسمًا.

فلهذا لما كانَ الردُّ علىٰ مَن وَصَفَ اللهَ بالنقائِصِ بهذا المسلَكِ طريقًا فاسدًا لم يَسلُكهُ أحدٌ من الأئمةِ، بل هذا المسلك مِنَ الكلامِ المبتدَعِ الذي أنكرَهُ السلفُ والأئمة.

الوجه الرابع: الذينَ يصفُونَ اللهَ بالنقائِصِ والعيوبِ يُمكنُهُم أن يَقولوا: نحن لا نَقُولُ بالتجسيمِ، فيصفونَ اللهَ ﷻ بما يمتنعُ عليه مع نفيِ التجسيمِ، فيكونُ الردُّ عليهم بهذا المسلكِ فاسدًا[١].

OOOOO

(١) انظر: «التدمرية» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص١٣٢-١٣٦) ورسالتي: «موافقة ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات».

الفرية السادسة: دعواه «أن الاشتراك بين الله وبين المخلوقات في بعض الأسماء إنما هو اشتراك لفظي»

إن هؤلاء الأشاعرة لم ينقدح في أذهانهم من الاشتراك بين الخالق والمخلوق في بعض الأسماء والصفات إلا التمثيل، ولهذا قال هذا الأشعري في (ص٢١): «العقل هو عينه يحكم باختلاف حقيقته الخاصة اختلافًا تامًّا عن سائر الحقائق الموجودة المخلوقة؛ لأنه لو اشترك معها في شيء لماثلها، ولأخذ حكمها الحادث، وهذا باطل، فالحكم بالوجود علىٰ الله تعالىٰ إنما هو من المشترك اللفظي بهذا المعنىٰ، ولا يستلزم كما ترىٰ مواطأة ولا توافقًا في الحقيقة الخارجية الخاصة».

ولما كان شيخ الإسلام يقرر أن هذه الأسماء من باب الأسماء المتواطئة، حكم عليه هذا الأشعري الجاهل بأنه يعتقد التشبيه؛ فقال في (ص٢١): «بل هو ما قال بها ولا اتصف بها إلا لكونه يعتقد التشبيه ولو من بعض الوجوه».

بل حتىٰ مع قصور فهمه وعدم إدراكه للمسمَّىٰ المطلق الذهني، والمسمَّىٰ الذي هو حقيقة الشيء تجده يصف شيخ الإسلام ظلمًا وعدوانًا

بالتشبيه، فقال في (ص١٩):

> فتأمل أولاً قوله: (ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود ... إلخ) لتدرك ضعف تعقّله فالاسم هو اللفظ، والمسمى هو ما صدق عليه الاسم، أو المعنى الدالّ على المصداق الخارجي، وابن تيمية يصرّح في كلامه بأن الاتفاقَ حاصلٌ بين الله وبين مخلوقاته في (مسمّى الوجود) وهذا يستلزم اشتراكهما في أصل الحقيقة، ولكنه مع ذلك ينفي تماثلهما، فالتماثل عنده إذن لا يتحقق في أصل الوجود بل في أمر آخر لا بُدَّ أن يكون عارضاً عليه، ولذلك ضرب مثالاً العرش والبعوضة، ونحن تعلم أن الفرق بين العرش والبعوضة ليس في أصل الوجود ولا في حقيقته الخاصة، وعلى الأقل هذا ما يجزم به ابن تيمية، بل هو واقع في الشكل والكيفية المختصة بكل منهما.
>
> وهو قد أشار إلى أن الذهن يشتق مما يلاحظه خارجاً معاني مشتركة، وهذه المعاني المشتركة هي الأمور المطلقة التي لا تحقق لها من حيث هي إلا في الذهن، ولكن هذا الكلام يلزمه بلا شك اعتراف ابن تيمية بوقوع الاشتراك في حقائق الأشياء الخارجية على الأقل ذهناً وعقلاً، في المسمّى بحسب تعبيره، وهذا هو أصل التشبيه والتجسيم

والإنسان ليتعجب من فهم هذا الدَّعِيِّ للعلم، المبجل عند قومه! وما علم هذا الرجل أن من أصول البحث العلمي في النقد: أن يجمع كلام المنتقَد المتناثر في كتبه حتىٰ يفهم كلامه، ومع ذلك فنصُّ كلام شيخ الإسلام في التدمرية في غاية الوضوح، بل هو حقيقة مذهب أئمة السلف كما سيأتي تقرير ذلك.

فالأمر الذي لم يبلغه عقل سعيد فوده بل حتىٰ أئمته -وذلك لأن عقولهم تلوثت بالتشبيه، فأداهم ذلك إلىٰ التعطيل؛ حتىٰ فيما يقوم بالأذهان-: أن الاشتراك في الوجود بين كل موجودين أمر معلوم بالضرورة، فما من موجودين إلا وبينهما قدر مشترك، وقدر مميز، والاتفاق في هذا القدر المشترك لا يوجب المماثلة، وهذا الاشتراك إنما هو أمر ذهني، فليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء مشترك بينهما، فكيف بين الخالق والمخلوق؛ وإِنما توهم هذا من توهمه من أهل «المنطق اليونَاني»، ومن

اتَّبَعهم حتىٰ ظَنُّوا أَن في الخارج ماهيات مُطلقة مُشتَرَكة بين الأَعيانِ المحسوسة.

وهذا التقرير في المعنىٰ العام من غير إضافة وتخصيص، فإذا قلت: وجودٌ وذَاتٌ كان هذا الاسم متناولًا للخالق والمخلوق وإِن كَانَ الخالِق أَحَقَّ بِه من المخلوق.

فإذا قيل: وجود الله وذاته اختص هذا بالله؛ ولم يبق لِلمخلوق دخول في هذا المسمىٰ، وكان حقيقة لله وحده.

وكذلك إذا قيل: وجودُ المخلوق وَذَاتُهُ؛ اختَصَّ ذَلِكَ بِالمخلُوق وكان حقيقة للمخلوق.

فالقَدرُ المُشتَرَكُ هُوَ: مسمىٰ اللفظ عند الإطلاق، فإذا قُيِّدَ بِأَحَدِ المَحَلَّينِ تَقَيَّدَ بِهِ .

وشيخ الإسلام تارة يعبر بالاسم، وتارة يعبر بالمسمىٰ، ويقصد بالمسمىٰ عند الإطلاق، أي: المسمىٰ المطلق الكلي، لا كما فهمه هذا الأشعري الملبس!

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وَأَسمَاؤُهُ وَصِفَاتُهُ مِن هَذَا البَابِ؛ **فَإِنَّ اللهَ تَعَالَىٰ يُوصَفُ بِهَا عَلَىٰ وَجهٍ لا يُمَاثِلُ أَحَدًا مِن المَخلُوقِينَ، وَإِن كَانَ بَينَ كُلِّ قِسمَينِ قَدرًا مُشتَرَكًا، وَذَلِكَ القَدرُ المُشتَرَكُ هُوَ: مُسَمَّىٰ اللَّفظِ عِندَ**

الإِطلاَقِ، فَإِذَا قُيِّدَ بِأَحَدِ المَحَلَّينِ تَقَيَّدَ بِهِ.

فَإِذَا قِيلَ: وُجُودٌ وَمَاهِيَّةٌ وَذَاتٌ كَانَ هَذَا الاسمُ مُتَنَاوِلًا لِلخَالِقِ وَالمَخلُوقِ، وَإِن كَانَ الخَالِقُ أَحَقَّ بِهِ مِن المَخلُوقِ، وَهُوَ حَقِيقَةٌ فِيهِمَا.

فَإِذَا قِيلَ: وُجُودُ اللهِ وَمَاهِيَّتُهُ وَذَاتُهُ اختَصَّ هَذَا بِاللهِ؛ وَلَم يَبقَ لِلمَخلُوقِ دُخُولٌ فِي هَذَا المُسَمَّىٰ، وَكَانَ حَقِيقَةً للهِ وَحدَهُ.

وَكَذَلِكَ إِذَا قِيلَ: وُجُودُ المَخلُوقِ وَذَاتُهُ؛ اختَصَّ ذَلِكَ بِالمَخلُوقِ، وَكَانَ حَقِيقَةً لِلمَخلُوقِ.

فَإِذَا قِيلَ: وُجُودُ العَبدِ وَمَاهِيَّتُهُ وَحَقِيقَتُهُ لَم يَدخُلِ الخَالِقُ فِي هَذَا المُسَمَّىٰ، وَكَانَ حَقِيقَةً لِلمَخلُوقِ وَحدَهُ، وَالجَاهِلُ يَظُنُّ أَنَّ اسمَ الحَقِيقَةِ إِنَّمَا يَتَنَاوَلُ المَخلُوقَ وَحدَهُ، وَهَذَا ضَلالٌ مَعلُومُ الفَسَادِ بِالضَّرُورَةِ فِي (العُقُولِ) وَ(الشَّرَائِعِ) و(اللُّغَاتِ)، فَإِنَّهُ مِن المَعلُومِ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ بينَ كُلِّ مَوجُودَينِ قَدرًا مُشتَرَكًا وَقَدرًا مُمَيِّزًا، وَالدَّالُّ عَلَىٰ مَا بِهِ الاشتِرَاكُ وَحدَهُ لا يَستَلزِمُ مَا بِهِ الامتِيَازِ، وَمَعلُومٌ بِالضَّرُورَةِ مِن دِينِ المُسلِمِينَ أَنَّ اللهَ مُستَحِقٌّ للأَسمَاءِ الحُسنَىٰ.

وَقَد سَمَّىٰ بَعضَ عِبَادِهِ بِبَعضِ تِلكَ الأَسمَاءِ، كَمَا سَمَّىٰ العَبدَ سَمِيعًا بَصِيرًا، وَحَيًّا، وَعَلِيمًا، وَحَكِيمًا، وَرَءُوفًا رَحِيمًا، وَمَلِكًا، وَعَزِيزًا، وَمُؤمِنًا، وَكَرِيمًا، وَغَيرَ ذَلِكَ، **مَعَ العِلمِ بِأَنَّ الاتِّفَاقَ فِي الاسمِ لَا يُوجِبُ مُمَاثلَةَ الخَالِقِ**

بِالمَخلُوقِ، وَإِنَّمَا يُوجِبُ الدَّلالَةَ عَلَىٰ أَنَّ بَينَ المُسَمَّيَينِ قَدرًا مُشتَرَكًا فَقَط ؛ مَعَ أَنَّ المُمَيِّزَ الفَارِقَ أَعظَمُ مِن المُشتَرَكِ الجَامِعِ ...

وَقَولُ النَّاسِ: إنَّ بَينَ المُسَمَّيَينِ قَدرًا مُشتَرَكًا لا يُرِيدُونَ بِأَن يَكُونَ فِي الخَارِجِ عَن الأَذهَانِ أَمرًا مُشتَرَكًا بَينَ الخَالِقِ وَالمَخلُوقِ؛ فَإِنَّهُ لَيسَ بَينَ مَخلُوقٍ وَمَخلُوقٍ فِي الخَارِجِ شَيءٌ مُشتَرَكٌ بَينَهُمَا، فَكَيفَ بَينَ الخَالِقِ وَالمَخلُوقِ؛ وَإِنَّمَا تَوَهَّمَ هَذَا مَن تَوَهَّمَهُ مَن أَهلِ (المَنطِقِ اليُونَانِيِّ)، وَمَن اتَّبَعَهُم حَتَّىٰ ظَنُّوا أَنَّ فِي الخَارِجِ مَاهِيَّاتٍ مُطلَقَةً مُشتَرَكَةً بَينَ الأَعيَانِ المَحسُوسَةِ»[1].

وليعلم سعيد فودة أن القول بأنَّ بين المسميين قدرًا مشتركًا، لا يُقصَدُ به أن يكون في الخارجِ عن الأذهانِ أمرٌ مشترَكٌ بين الخالقِ والمخلوقِ، فإنه ليس بين مخلوقٍ ومخلوقٍ في الخارج شيءٌ مشترَكٌ بينهما، فكيف بين الخالق والمخلوق؟!

فالشركة إنما تكون في الكليات لا في الكل، والكلي الذي يصلح لاشتراك الجزئيات فيه لا يكون هو جزءًا من الجزئي الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

فمن قال: الإنسان الكلي جزء من هذا الإنسان المعين بمعنىٰ أن هذا المعين فيه شيء كلي فكلامه ظاهر البطلان.

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٥/ ٢٠٠-٢٠٣).

والذي توهمه سعيد فودة وأئمته أننا إذا قلنا: إن الوجود مثلًا ينقسم إلىٰ واجب وممكن لزم أن يكون في الخارج وجود هو نفسه في الواجب، وهو نفسه في الممكن.

وهذا غلط؛ فليس في الخارج بين الموجودين شيء هو نفسه فيهما، ولكن لفظ الوجود ومعناه الذي في الذهن يتناول الموجودين ويعمهما، وهما يشتركان فيه، فشمول معنىٰ الوجود الذي في الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذي يكتب به هذا اللفظ لهما(١).

فلو قيل: الإنسان يشابه غيره في الإنسانية لا يعني هذا نفس إنسانيته التي تخصه يشركه فيها غيره، وإن كان قد ماثله فيها وشابهه، فمشابهة الشيء ومماثلته لا تقتضي أن يكون عين أحدهما يشاركه الآخر فيها.

فظهر مما تقدم: أن اتفاق الخالق والمخلوق في إطلاق بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفَته الأدلة السمعية والعقلية، وإنما نَفَت ما يَستَلزِمُ اشتراكهُمَا فيما يختص به الخالق، فما هو من خصائص الله لا يجوز أن يَشركَهُ فيه مخلوق.

وقد أثبت أئمة السلف القدر المشترك وبينوا أنه لا يلزم منه التماثل، وهذه بعض أقوالهم في ذلك:

---

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٩١-٢٩٣).

قال الصحابيُّ الجليل ابن عباس ﵁: «ليسَ في الدُّنيَا مما في الجنَّةِ إلا الأسماء»(١).

فقد بيَّن ابن عباس ﵁ أنَّ ما في الجنَّة يَشتَبِهُ مع ما في الدُّنيا في الأسماءِ فقط دون الحقائق، وهذا الاشتِبَاهُ لا يلزَمُ منه التماثُلُ، ولولا هذا الاشتباه ما فهم الخطاب، فإذا أخبرنا عمَّا في الجنة من الماء واللبن والعسل لم نفهم ما أراد إفهامنا إن لم نعلم هذه الموجودات في الدنيا، ونعلم أن بينها وبين ما في الجنة قدرًا مشتركًا، وتناسبًا وتشابهًا يقتضي أن نعلم ما أراد بخطابه، وإن كانت تلك الموجودات مخالفة لهذه من وجه آخر، فإذا كان هذا بين مخلوقٍ ومخلوقٍ فكيفَ بينَ الخالقِ والمخلوقِ؟!

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: «فإذا سألَهُمُ الناسُ عن قول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]. وما تفسيره؟

يقولون: ليس كمثله شيءٌ من الأشياء، وهو تحت الأرضين السابعة كما هو علىٰ العرشِ، ولا يخلُو منه مكان، ولا يكونُ في مكانٍ دون مكانٍ، ولم يتكلم ولا يتكلم، ولا ينظُرُ إليه أحدٌ في الدنيا، ولا في الآخرة، ولا يوصَفُ ولا يُعرَفُ بصفةٍ ولا بفعلٍ، ولا له غايَةٌ ولا له منتهىٰ، ولا يُدرَكُ بعقلٍ، وهو وجهٌ كلُّه، وهو

---

(١) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (١/ ٢٢٨) عن أبي كريب و محمد بن بشار عن الأشجعي ومؤمل عن سفيان عن الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس به، وصححه الألباني في «الصحيحة» (٥/ ٢١٩-٢٢٠).

علمٌ كلُّه، وهو سمعٌ كلُّه، وهو بصرٌ كلُّه، وهو نورٌ كلُّه، وهو قدرةٌ كلُّه، ولا يكون شيئين مختلفين، ولا يوصف بوصفين مختلفين، وليس له أعلىٰ ولا أسفل، ولا نَوَاحٍ ولا جوانب، ولا يمين ولا شمال، ولا هو ثقيلٌ ولا خفيفٌ، ولا له لونٌ ولا له جسمٌ، وليس هو بمعلوم أو معقول، وكل ما خطر بقلبك أنه شيءٌ تَعرِفُهُ فهو علىٰ خلافِهِ! قال أحمد: فقلنا: فهو شيءٌ؟ فقالوا: هو شيءٌ لا كالأشياء.

فقلنا: إنَّ الشيء الذي لا كالأشياء قد عَرَفَ أهلُ العقلِ أنه لا شيء.

فعند ذلك تبيَّن للناس أنهم لا يُثبِتُون شيئًا، ولكنهم يَدفعُونَ عن أنفسهم الشِّنعةَ بما يُقِرُّون من العلانية»[1].

فقد بيَّن الإمام أحمد: أنَّ اللهَ شيءٌ ويَشترِكُ مع غيرِهِ في مُسمَّىٰ ذلك اللفظ، وأما القولُ بأنه شيءٌ لا كالأشياء فبيَّن أنَّ هذا قد عَرَفَ أهلُ العقل أنه لا شيء، فنفيُ القدرِ المشترَكِ إلحادٌ، وتعطيلٌ لأسماء الله وصفاته.

بعد هذا ألا ترىٰ -يا فودة- أنك مخالف في فهمك لما فهمه أئمة السلف، سالك غير طريقهم، مُتَردِّ بين ضلالتين إحداهما أعظم من الأخرىٰ وهما: التشبيه والتعطيل، أما آن لك أن ترجع إلىٰ الحق والصراط المستقيم؟!

فما زعمته من أن «أسماء الله وصفاته من باب الاشتراك اللفظي يلاحظ فيه الأحكام المترتبة علىٰ معنىٰ الاسم وليس اشتراكًا في حقيقة الاسم». كما في (ص٢٢)، **منقوض بعدة أمور؛ منها:**

---

(١) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية» (ص٢٠٧-٢١١).

الأول: أن صفات الله لها معنىٰ كُلِّي يُدرَكُ من مُطلَقِ معنىٰ الصِّفَةِ، وهذا المعنىٰ الكُلِّيُّ الذهنيُّ يَشترِكُ فيه الخالقُ والمخلوقُ، فالعلمُ مثلًا له معنىٰ مطلق وعام، وهكذا السمعُ والبصرُ وغيرُها من الأسماء والصفات.

والمعاني لا تكون مطلقةً وعامةً إلا في الأذهان لا في الأعيان، فكلُّ ما يُثبَتُ لله من الأسماء والصفات فلابد أن يَدُلَّ علىٰ قدرٍ تتواطأُ فيه المسمَّيات، ولولا ذلك لما فُهِمَ الخطاب، فإنه لابُدَّ فيما شاهدنَاه وما غاب عنا من قدرٍ مشتركٍ، وبهذه الموافقة والمشاركة نفهَمُ الغائِبَ ونُثبِتُهُ، **وهذه هي الفائدةُ المترتبةُ علىٰ إثباتِ القدرِ المشتركِ**[1].

الثاني: أنه قَد عُلِمَ بضرورةِ العقل أنَّ الوجودَ فيه ما هو واجبُ الوجود، وفيه ما هو محدَثٌ، فهذان الموجودان اتفقا في مُسَمَّىٰ الوجودِ، وامتازَ كلُّ واحدٍ منهما عن الآخَرِ بخصوصِ وجُودِه، فمن لم يُثبت ما بين الوجودين من الاتفاقِ وما بينهما من الافترَاقِ، لَزِمَهُ أن تكون الموجوداتُ كلُّها قديمةً واجبةً بأنفسها، أو ممكنةً محدَثَةً مفتقِرَةً إلىٰ غيرِها، وكلاهُما معلومُ الفسادِ بالاضطرار.

الثالث: أنَّ هذه الألفاظَ تَقبَلُ التقسِيمَ والتنوِيعَ، وذلك لا يكون إلا في الأسماءِ المتواطئةِ، كما نقول: الموجود ينقسم إلىٰ: قديم ومحدث، وواجب وممكن.

---

(١) انظر: «شرح حديث النزول» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص١٠٤-١٠٥).

الرابع: لو لم تكن هذه الأسماء متواطئة لكان لا يفهم منها عند الإطلاق الثاني معنىٰ، حتىٰ يعرف معناها قي ذلك الإطلاق الثاني، كما في الألفاظ المشتركة، فإنه إذا أطلقه في موضع ما يدل علىٰ معناه، ثم أطلقه مرة ثانية وأراد به المعنىٰ الآخر، فإنه لا يفهم ذلك المعنىٰ إلا بدليل يدل عليه.

فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالىٰ كالحي، والعليم، والقدير، والموجود، ونحو ذلك مشتركة اشتراكًا لفظيًّا، لم يفهم منها شيء إذا سمي بها الله، إلا أن يعرف ما هو ذلك المعنىٰ الذي يدل عليه إذا سمي بها الله، لاسيما إذا كان المعنىٰ المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد إذا سمي بها الله.

ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سمي به مسمىٰ لم يعرف معناه حتىٰ يتصور المعنىٰ أولًا، ثم يعلم أن اللفظ دال عليه، فإذا كان اللفظ مشتركًا، فالمعنىٰ الذي وضع له في حق الله لم نعرفه بوجه من الوجوه، فلا يفهم من أسماء الله الحسنىٰ معنىٰ أصلًا، ولا يكون فرق بين قولنا: حي، وبين قولنا: ميت. بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسماها، أو ألفاظ مهملة لا تدل علىٰ معنىٰ كـ(ديز)، وكـ(جز) ونحو ذلك[١].

فاتَّضَحَ مما سبق: أنَّ أسماءَ الله وصفاته من قبيلِ الألفاظِ المتواطئةِ، لكنَّ بعضَ الناسِ يجعَلُهَا من الألفاظِ المشكِّكة؛ لتَشكِيكِ المستمع، هل هي

(١) انظر: «شرح حديث النزول» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص٨٢)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٣٢٦)، «مجموع الفتاوىٰ» (٦/ ٤٢-٤٣).

من قبيلِ الأسماءِ المتواطئةِ، أو من قبيلِ المشتركِ في اللفظ فقط؟

وهي ليست خارجةً عن جنسِ الألفاظ المتواطئةِ؛ إذ واضعُ اللغةِ إنما وضَعَ اللفظَ بإزاءِ القدرِ المشتركِ، وان كانت نوعًا مختصًّا من الألفاظِ المتواطئَةِ، فلا بأسَ بتخصيصِها بلفظٍ[(١)].

فلو كانت أسماء الله وصفاته من باب المشترك اللفظي كما ادعىٰ هذا الأشعري -والمشتركُ اللفظيُّ يعني: اتحادَ اللفظِ واختلافَ المعنىٰ-، لكانت أسماء الله وصفاته مُتحدَةً في اللفظ مع أسماء وصفات المخلوقين، ومختلفةً متباينةً في المعنىٰ، فليس هناك معنىٰ كليّ مشترك، وهذا القول يلزَمُ منه الإلحادُ، واعتقادُ أنَّ لها معاني غير ما دلَّت عليه النصوص.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإذا لم تَكُن أسماؤُه متواطئةً لم يفهم العبادُ من أسمائِهِ شيئًا أَصلًا»[(٢)].

ومن عجيب مذهبهم -أعني الأشاعرة- أنهم اضطربوا غاية الاضطراب في الاشتراك بين الخالق والمخلوق في الوجود، وهل وجود كل شيء نفس ماهيته أو لا[(٣)]:

---

(١) «الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص٥٢٤).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (٥/ ٢١٠).

(٣) انظر في ذلك: «الأربعين في أصول الدين» للرازي (٨٢، ١٤٣، ٢٧٤)، و«المطالب العالية» له (١/ ١٧٩)، و«الإشارة في علم الكلام» له (ص٧٥٠).

ومع ذلك قال الرازي: «وإذا قيل: الباري يشارك الممكنات في الوجود؛ فاعلم أنه لا مشاركة إلا في الاسم، وهو مذهب شيخنا أبي الحسن»[(١)].

فهل أبو الحسن الأشعري والرازي يعتقدان التشبيه ولو من بعض الوجوه؟ وهل هذا القول من سذاجتهما، أم أنك لا تجرؤ علىٰ نقدهما وتضليلهما؟!

كما أن أبا المعالي الجويني أثبت هذا الاشتراك بين الخالق والمخلوق في إثبات صفتي السمع والبصر فقال: «يجب وصف الله بكونه سميعًا بصيرًا، والدليل عليه أن الواحد منا إذا أبصر فإنه يجري منه تحديق في جهة المرئي واتصال أشعة به، علىٰ مجرىٰ العادة، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه، والإدراك الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها، وذلك الإدراك له مزية علىٰ العلم بالمغيب الذي لم يدرك، فالرب تعالىٰ يدرك المبصر والمسموع علىٰ الحقيقة التي ندركه عليها، ويتعالىٰ عما تتصف به الحواس والحدق والأصمخة، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال، ويقدر من غير فرض جارحة وأداة، فمن وصف الإله بما ذكرناه من تحقيق الإدراك فقد وافق المعنىٰ.

ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالإحساس والحدق والأصمخة، وإن أنكر منكر كونه مدركًا لحقيقة الأشياء، فقد أثبت للمخلوق في الإحاطة

---

(١) «الإشارة في علم الكلام» (ص٧٥).

والدرك مزية علىٰ الخالق»[(١)].

وأما قول سعيد فودة: «وابن تيمية يصرح في كلامه بأن الاتفاق حاصل بين الله وبين مخلوقاته في مسمىٰ الوجود، وهذا يستلزم اشتراكهما في أصل الحقيقة».

فالجواب عنه: أن ما في الخارج ليس فيه اشتراك، فإنه ليس في الخارج إلا الحقيقة المعينة، وإنما وقع الخلط من ظنه أن ما يتصور في الذهن موجود في الخارج، أو أن الكلي يكون جزءًا من المعين.

ومعلوم أن المسمىٰ المطلق لا يوجد إلا في الذهن أما في الخارج فلا يوجد، وكذلك الكلي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فلا يوجد في الخارج: لا فيهما، ولا في أحدهما، كما لا يوجد الحيوان المطلق الكلي ثابتًا في الخارج: لا في هذا الحيوان، ولا هذا الحيوان، بل لا يوجد في الخارج إلا ما هو حيوان معين جزئي، وإنسان معين جزئي، وكذلك الإنسان المطلق الكلي، وكذلك سائر المطلقات الكلية، كالحيوان المطلق، وهم يسلمون أنها لا توجد في الخارج كلية مطلقة، وإنما يظنون أنها توجد جزءًا من المعين، وهذا أيضًا غلط، بل لا توجد إلا معينة مشخصة، وليس في المعين المشخص ما هو مطلق، ولا في الجزئي ما هو كلي، فإن كون الكلي ينحصر في الجزئي،

---

(١) «النظامية» (ص٣١).

والمطلق في المعين ممتنع.

والآمدي قد بين فساد هذا في غير موضع من كتبه، مثل: كلامه علىٰ الفرق بين المطلق والمقيد، والكلي والجزئي، وغير ذلك، وزيَّف ظن من يظن أن الكلي يكون جزءًا من المعين، وبين خطأ من يقول ذلك كالرازي وغيره»[1].

ومما يبين أن سعيد فودة لم يفقه أن الاشتراك إنما يكون في المسمىٰ المطلق الكلي، وهذا لا يلزم منه التماثل قوله: «يلزمه بلا شك اعتراف ابن تيمية بوقوع الاشتراك في حقائق الأشياء الخارجية علىٰ الأقل ذهنًا وعقلًا في المسمىٰ بحسب تعبيره، وهذا هو أصل التشبيه والتجسيم».

فهو يلبس علىٰ الناس بلفظ التشبيه والتجسيم، وإلا فما من موجودين إلا ولابد أن يتفقا في مسمىٰ الوجود، فإذا لم يكن هناك قدر اتفقا فيه لزم ألا يكونا موجودين، ولهذا تقول ينقسم الوجود إلىٰ قديم ومحدث، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام.

فأين التشبيه الذي نفته الأدلة؟! وأين التجسيم؟! يا أهل التعطيل!

وانظر إلىٰ قول الإمام أحمد بن حنبل عند محاجته للجهمية: «فقلنا: إنَّ الشيء الذي لا كالأشياء قد عَرَفَ أهلُ العقلِ أنه لا شيء.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ١١٩-١٢٠).

فعند ذلك تبيَّن للناس أنهم لا يُثبِتُون شيئًا، ولكنهم يَدفعُونَ عن أنفسهم الشِّنعةَ بما يُقِرُّون من العلانية»[١].

فبين أن هذا مما يدركه أهل العقول السليمة، فدعوىٰ عدم الاشتراك في المعنىٰ العام الذهني مما يعلم بصريح العقل بطلانه.

فهل الإمام أحمد عندك مشبه ولو من بعض الوجوه؟!

ومما ينبغي أن يعلم: أن القول بنفي الاشتراك في المعنىٰ العام هو أصل قول النفاة، وسر مذهبهم، وهذا الذي أدىٰ بسعيد فودة وأئمته إلىٰ نفي صفات الله، وتعطيله عن كلامه؛ حتىٰ لاح لفودة وأمثاله أن يقولوا: «إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوق ولا تحت ...»[٢].

ثم إن سعيد فودة وأمثاله من أعظم الناس تمثيلًا لربهم بكل شيء، وتشبيهًا له بكل شيء؛ وذلك أنهم جعلوا حقيقة الله هو الوجود المطلق، وهذا يثبت لكل موجود.

وقد تفرعت الاتحادية عن هذا القول: فزعموا -كفرًا وبهتانًا- أنه وجود كل شيء، وأن الوجود واحد بالعين.

---

(١) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية» (ص٢٠٧-٢١١).

(٢) وقد رد عليه الأستاذ الدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس في رسالته: «نقض قول من تبع الفلاسفة في دعواهم أن الله لا داخل العالم ولا خارجه».

وخفي علىٰ هؤلاء أنه لا يلزم من الاشتراك في الأسماء تماثل المُسَمَّيات، وإنما يقتضي نوع اشتباه وهو بعيد عن التماثل.

وهذا فودة يظن أن الاشتراك في شيء هو التماثل، والله المستعان!

❍❍❍❍❍

الفرية السابعة:
دعواه: «إنكار قياس الأولى في حق الله»

لما نفىٰ هذا الأشعري القدر المشترك بين الخالق والمخلوق، رتب علىٰ ذلك نفيه لقياس الأولىٰ؛ فقال في (ص٢٣): «إننا عندما نثبت العلم مثلًا لله تعالىٰ أو القدرة، فإننا لا نثبتها قياسًا علىٰ المخلوق، فإننا لا نقول المخلوق قادر، فيجب أن يكون الخالق قادرًا».

وقال في (ص١٤٥): «وأما الاعتماد في إثبات الصفات لله علىٰ مقايسة بين الخالق والمخلوق فغير صحيح، وذلك كأن تقول مثلًا: إن كل صفة كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أولىٰ، كما يقول ابن تيمية، فقد سبق بيان بطلان هذه القاعدة؛ لأن ما هو كمال للمخلوق قد يكون نقصًا للخالق».

وإن مما خفي علىٰ سعيد فودة في مسألة القياس الذي يصح استعماله في العلم الإلهي، أن هذا القياس إنما يستعمل من باب تعضيد الأدلة وتنوعها؛ إذ إن الصفة المستفادة من هذا القياس لابد أن يكون الشرع قد دلَّ عليها، وقد مر معنا أن باب الصفات باب توقيفي، يقتصر فيه علىٰ الكتاب والسنة، كما قد تقدم الرد علىٰ فودة في دعواه خلاف ذلك.

والقرآن استَعمل في حق الله قياس الأَولىٰ لا القياس الذي يدل علىٰ المشترك، فَإِنَّهُ مَا وجب تنزيه مخلوق عنه من النَقَائِص والعيوب التي لا كمال فيها، فالباري تعالىٰ أَولىٰ بِتنزيهه عن ذلك، وما ثبت للمخلوق من الكمال الذي لا نقص فيهِ، كالحياة، والعلم، والقدرة: فالخالق أولىٰ بذلك منه.

وقد استعمل أئمة السلف هذا القياس الذي أنكره سعيد فودة، ومن ذلك:

قال الصحابيُّ الجليل عبد الله بن عباس ﵄: «ما السَّمَواتُ السَّبعُ، والأرضُونَ السَّبعُ في يَدِ اللهِ إلا كَخَردَلَةٍ في يَدِ أَحَدِكُم»[(١)].

فقد بيَّن الصحابي الجليل ابن عباس ﵄ أنَّ السمواتِ السَّبعَ، والأرضين السَّبعَ في يَدِ الله كخَردلَةٍ في يدِ الإنسانِ، وهذا منه بيانٌ لِعَظَمَةِ اللهِ -جل وعلا-، وأنَّه يجبُ أن يكونَ أعظمَ بِكُلِّ وجهٍ من مخلوقاتِهِ، فهذه السمَواتُ وهذه الأرضُ مع عَظَمَتِها فهي في عَظَمَةِ اللهِ لا تُساوِي شيئًا، كما

(١) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (١٢/ ٣٣)، وعبد الله في «السنة» (٢/ ٤٧٦) من طريق معاذ بن هشام عن أبيه عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء عن ابن عباس به، ومعاذ بن هشام الدستوائي قال فيه ابن حجر في «التقريب» (ص٦٢٣): «صدوق ربما وهم».
وأما عمرو بن مالك فهو: النُّكري، صدوق له أوهام، كما في «التقريب» (ص٤٩٥).
وأبو الجوزاء هو: أوس بن عبد الله الربَعي، يرسل كثيرًا، ثقة، كما في «التقريب» (ص ١٤٥). وقد احتج بهذا الأثر شيخُ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوىٰ» (٦/ ٥٦١).

أنَّ الخردلَةَ بالنسبةِ للإنسانِ لا تُساوِي شيئًا، فهو سبحانه بيَّن لنا من عظمَتِهِ بقدرِ ما نعقِلُهُ.

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «اعلَم أنَّ الشيئين إذا اجتمَعَا في اسمٍ يجمَعهُما فكانَ أحَدُهُما أعلَىٰ مِنَ الآخَرِ، ثم جَرَىٰ عليهما اسمُ مَدحٍ فكان أعلاهما أولىٰ بالمدحِ وَأَغلَبَ عليه، وإن جَرَىٰ عليه اسمُ ذَمٍّ، أو اسمٌ دنيءٌ فأدناهما أولىٰ به»(١).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «نحن نقولُ: قد كانَ اللهُ ولا شيء، ولكن إذا قُلنا إنَّ اللهَ لم يَزَل بصفَاتِهِ كُلِّها أليس إنما نَصِفُ إلها واحدًا بجميعِ صفاته؟!

وضَربنَا لهم في ذلك مَثَلًا، فقلنا: أَخبِرُونا عن هذِهِ النخلَةِ أليسَ لها جذعٌ، وكربٌ، وليفٌ، وسعفٌ، وخوصٌ، وجمارٌ، واسمها اسمُ شيءٍ واحِدٍ، وَسُمِّيَت نخلَةً بجميعِ صفاتها؟! فكذلك اللهُ -وله المثلُ الأعلىٰ- بجميعِ صفاتِهِ إلهٌ واحِدٌ»(٢).

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وَمِنَ الاعتبارِ في ذلك: لو أنَّ رَجُلًا كان في يدَيه قدحٌ مِن قواريرَ صافٍ، وفيه شرابٌ صافٍ، كان بصَرُ ابنِ آدم قد أحاطَ بالقَدحِ مِن غيرِ أن يكونَ ابنُ آدم في القدحِ، فاللهُ سبحانه -وله المثل الأعلىٰ- قد أَحَاطَ بجميعِ خلقِهِ، مِن غيرِ أن يكونَ في شيءٍ مِن خلقِهِ.

(١) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية» (ص٢٤٣).
(٢) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية» (ص٢٨٢).

وخصلَةٌ أخرىٰ: لو أنَّ رَجُلًا بنىٰ دارًا بجميعِ مَرَافِقِها، ثم أغلَقَ بابها وخرَجَ منها، كان ابنُ آدم لا يخفَىٰ عليه كم بيت في دارِهِ، وكم سعَة كلِّ بيتٍ، مِن غيرِ أن يكونَ صاحبُ الدَّارِ في جوفِ الدَّارِ.

فاللهُ سبحانه -وله المثل الأعلىٰ- قد أحاطَ بجميعِ ما خَلقَ، وقد عَلِمَ كيف هو، وما هو، مِن غيرِ أن يكونَ في شيءٍ مما خَلَقَ»[(١)].

فقد قرَّر الإمام أحمد: أنَّه ما مِن شيئين اجتَمَعا في اسمٍ يجمَعُهُما، إذا وُصِفُ أحدُهُما بصفَةٍ مَدحٍ وكمالٍ كان أعلاهُما أولىٰ بالمدحِ والكمال مِن أدناهما، وهذا تقريرٌ منه لقاعدة: «كُلُّ ما اتصَفَ به المخلُوقُ مِن صفات كمالٍ لا نقصَ فيها فالخالِقُ أولىٰ بها».

كما قرَّر أنَّه إذا كان هناك صفَة أو اسمُ ذَمٍّ فالأدنىٰ أحَقُّ بها، فإذا تَنَزَّهَ عنها الأدنىٰ فالأعلَىٰ من باب أولىٰ، وهذا منه إشارةٌ إلىٰ قاعدة: «وكلُّ ما يُنَزَّهُ عنه المخلُوقُ مِن صفات نقصٍ لا كمالَ فيها فالخالِقُ أولىٰ بالتنزهِ عنها».

وأيضًا مما ذكرهُ الإمام أحمد -تقريرًا لهذه القاعدة في سياقِ رَدِّه علىٰ الجهمية- أنَّ النخلَةَ سُمِّيَت نخلَةً بجميعِ صفاتها، فإذا جُرِّدَت عن هذه الصفَاتِ لم تكن نخلَةً بل كانَت عَدَمًا، وكذلك اللهُ -جل وعلا- لو عَطَّلناه عن صفَاتِ كمالِهِ ونعُوتِ جلاله لكان في هذا تعطيلٌ له، ونفيٌ لوجُودِهِ؛ إذ

---

(١) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية» (ص٢٩٣-٢٩٥).

لا يُعقَلُ وُجودُ موجُودٍ لا صفَةَ له -ولله المثلُ الأعلىٰ-.

وكذلك مِن بديعِ التمثيلِ لهذه القاعدَةِ: ما مثَّل به إمامُ أهل السنة والجماعة الإمامُ أحمدُ لإحاطةِ عِلمِ اللهِ بهذه الموجُوداتِ مع كونه غيرَ ممازِجٍ لها، حيث مَثَّلَ بالرجلِ وقد أحاطَ بالقدحِ من غيرِ أن يكونَ فيه، فإذا كان هذا في المخلوقِ ففي الخالِقِ مِن بابِ أولىٰ.

وكذا لو أنَّ رجلًا بنىٰ دارًا ثم خَرَجَ منها فإنه يعلَمُ ما فيها من غيرِ أن يكونَ صاحبُ الدَّار فيها، فاللهُ سبحانه أولىٰ بالكَمالِ مِنَ المخلوقِ.

فهؤلاء أئمة السلف قد استعملوا هذا القياس، وتضافرت عليه أقوالهم، بينما أئمتك من الأشاعرة وغيرهم من أهل الكلام قد استعمَلُوا قياسَ التمثيلِ والشمولِ في باب الأسماء والصفات، فأدَّاهُم ذلك إلىٰ نفيِ صفَاتِ اللهِ.

وقياسُ التمثيل: هو المعروفُ عند الأصوليين وهو: «حملُ فَرعٍ علىٰ أصلٍ في حُكمٍ بجامعٍ بينهما»[(١)].

وهذا القياسُ ممتنعٌ في حقِّ اللهِ تعالىٰ؛ لأنه يلزَمُ منه التمثيلُ بينَ الخالق والمخلوقِ؛ للتَّسوِيَةِ بينَ المقيسِ والمقيس عليه كما هو ظاهِرٌ من تعريفِ قياسِ التمثيلِ.

---

(١) «روضة الناظر» لابن قدامة (ص٢٨٢).

مثالُ استعمالِ المعطلة لقياس التمثيل في نفيهم الصفات: قولُهم: استواءُ اللهِ علىٰ العرشِ يلزَمُ منه احتياجُ اللهِ -جل وعلا- إلىٰ العرشِ، كحاجَةِ المستَوِي علىٰ الفلك والأنعام إليهما، وبالتالي نَفَوا استواءَ اللهِ علىٰ عرشِهِ.

وأما قياس الشمول: وهو القياسُ المنطقيُّ، وهو: ما كان مُرَكَّبًا مِن مُقَدِّمَتَين فأكثر ونتيجَة بحيث تستَوِي الأفرادُ في كُلِّيٍّ يشمَلهُما[1].

ومثالُ استعمال المعطلة لقياس الشمول في نفيهم الصفات: قولُهم: الجسمُ لا يخلُو عن الأعراضِ التي هي الصفات، وأنَّ ما لا يخلو عن الصفاتِ التي هي الأعراضُ فهو محدَثٌ؛ لأنَّ الصفاتِ التي هي الأعراض لا تكون إلا محدَثَة، فَنَفَوا الصفاتِ بناءً علىٰ هذا القياسِ.

فأيهما أحق بالإنكار عليه: أئمتك أم شيخ الإسلام ابن تيمية؟!

وأزيدك فائدة أن إمامك الجويني استعمل القياس الذي أنكرته علىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: «يجب وصف الله بكونه سميعًا بصيرًا، والدليل عليه أن الواحد منا إذا أبصر فإنه يجري منه تحديق في جهة المرئي واتصال أشعة به، علىٰ مجرىٰ العادة، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه، والإدراك الحقيقي يقع وراء الاتصالات التي ذكرناها، وذلك الإدراك له مزية علىٰ العلم بالمغيب الذي لم يدرك، فالرب تعالىٰ يدرك المبصر والمسموع

(١) «شرح الرسالة التدمرية» للشيخ الخميس (ص١٩٩).

علىٰ الحقيقة التي ندركه عليها، ويتعالىٰ عما تتصف به الحواس والحدق والأصمخة، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال، ويقدر من غير فرض جارحة وأداة، فمن وصف الإله بما ذكرناه من تحقيق الإدراك فقد وافق المعنىٰ، ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالإحساس والحدق والأصمخة، وإن أنكر منكر كونه مدركًا لحقيقة الأشياء، فقد أثبت للمخلوق في الإحاطة والدرك مزية علىٰ الخالق»[(١)].

وأيضًا استعمله الرازي؛ فقال في كتابه «نهاية العقول»: «والمعتمد طريقان: الأول: ما ذكره الإمام الغزالي، وهو أنه قال: نحن نعلم بالضرورة أن السميع والبصير أكمل ممن لا يكون سميعًا بصيرًا، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن البارئ كذلك لزم أن يكون الواحد منا أكمل من البارئ، وذلك معلوم الفساد بالضرورة، فوجب القطع بكونه سميعًا بصيرًا»[(٢)].

ثم إن سعيد فودة لم يفهم ما أراده شيخ الإسلام بالكمال في قياس الأولىٰ، أو أنه تجاهل الفهم الصحيح؛ لأنه قال في (ص٣١): «بل ما كان كمالًا محضًا غير مختلط بنقص فهو الواجب اتصافه به».

واعتمد علىٰ هذا في إنكار قياس الأولىٰ في حق الله تعالىٰ، فقال في (ص٥١):

(١) «النظامية» (ص٣١).

(٢) «بيان تلبيس الجهمية» (٥/ ٤٣١).

> في حق اللـه هو قياس الأولى أو المثل الأعلى، وشرحه بأن "كل ما اتصف به المخلوق من كمال، فالخالق أولى به"، وكذا في جانب التنزيه، وقد يبدو للناظرين هذا حقاً، ولكنه يتخلله كثير من المغالطات، فهل يجوز نسبة كل كمال اتصف به المخلوق إلى الله تعالى، فالمخلوق يتصف بالأعضاء والعين الجارحة وبالحركة والنزول من مكان إلى مكان والصعود كذلك، وبالقعود وبحلول الحوادث، وغير ذلك، وكل أمرٍ من هذه الأمور قد يكون مستلزماً كمالاً بالنسبة للمخلوق، فقد قال ابن تيمية في كتبٍ أخرى: المتحرك أكمل من غير المتحرك، وهكذا، فالحركة كمال للمتحرك، وكذا يقال فيما سواها، فهل يجوز لنا إثبات هذه المعاني في حق اللـه تعالى لأنها أعطت المخلوق كمالاً؟؟

فلما كان هذا الأشعري علىٰ طريقة أهل الكلام من نفي الصفات، لم يدخل في الكمال إلا ما يثبته هو من الصفات، بلا ضابط معتبر، وإنما هو خروج عن دلالة نصوص الوحيين.

فبدأ يمثل بالصفات التي يتوهم من إثباتها لله النقص، ولم يمثل بالصفات التي يثبتها كالسمع والبصر والقدرة إلىٰ غير ذلك، وهذا من تلبيساته ومراوغاته.

ومضمون قاعدة الكمال: أن المخلوق إذا اتَّصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها فالخالِق أولىٰ أن يتصِفَ بها؛ لأنَّ الخالق الواجب الوجود أكمل من المخلوق المحدث الممكن الوجود، فلو لم يَتصف الخالق بصفات الكمال لكانت مخلوقاته أكمل منه، وكذلك لو لم يَتصف بصفات الكمال لاتصف بصفات النقص، **ولهذا صار الكمال الجائز في حقِّ**

المخلوق واجبًا في حقِّه -جل وعلا-.

والمراد بالكمالِ الذي لم يفقهه فودة وأمثاله هو: الكمال المطلق؛ أعني: الكمالَ للموجود من حيثُ هو موجودٌ، لا أن يكونَ كمالًا لنوعٍ مِنَ الموجودات دونَ نوعٍ.

فالذي يلاحظ في الصفة أن تكون كمالًا في نفسها ليس فيها نقص بوجه من الوجوه، فإذا كانت هذه الصفة اتصف بها الناقص الممكن فلأن يتصف بها الكامل الواجب أحق وأولىٰ.

لكن الذي فهمه هذا المغالط: أن المخلوق متصف بصفات كمال لا نقص فيها باعتبار إضافتها للمخلوق، أو أن كل ما اتصف به المخلوق فهو كمال، ولهذا قال: «فهل يجوز نسبة كل كمال اتصف به المخلوق إلىٰ الله».

وهذا من جهله وعدم فهمه للكلام، فإن مدار هذه القاعدة علىٰ الكمال المطلق من غير إضافة، فإذا جاز أن يتصف بهذا الكمال المطلق المخلوق، فالخالق أولىٰ، مع ملاحظة أن هذا الكمال لما اتصف به المخلوق ناسب ذاته ولحقه من النقص ما لحقه، وإن كانت هذه الصفة كمالًا في نفسها.

وأما ما كان كمالًا لنوع من المخلوقات دون نوع، فلا يدخل في تقرير هذه القاعدة، فمثلًا الولد هو كمال بالنسبة للمخلوق؛ لأن المخلوق محتاج للولد، فصار كمالًا بالنسبة له، وليس هو كمالًا مطلقًا، فمن لم يكن محتاجًا

إلىٰ الولد أكمل ممن كان محتاجًا إليه.

فمدار هذه القاعدة علىٰ الكمال المطلق من حيث هو.

ثم إن من أئمة الأشاعرة من استعمل هذا القياس، فقد قال الآمدي: «المفهوم من كل واحد من الصفات المذكورة إما أن يكون في نفسه وذاته - مع قطع النظر عما تتصف به- صفة كمال، أو لا صفة كمال، لا جائز أن تكون لا صفة كمال، وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالًا، وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد، فلم يبق إلا القسم الأول، وهو أنها في نفسها وذاتها كمال، وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف البارئ تعالىٰ بها لكان ناقصًا بالنسبة إلىٰ من اتصف بها من مخلوقاته، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق»[(١)].

وهذا فيه رد علىٰ سعيد فودة دعواه في (ص٥١) حيث قال: «ولكن علماءنا علماء أهل الحق، يقولون: إن كل صفة كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه فالله تعالىٰ متصف بها، ولم يقولوا: إن كل صفة كمال اتصف بها المخلوق فالله متصف بها».

ooooo

(١) «أبكار الأفكار» (١/ ١٩٥).

الفرية الثامنة:
دعواه: «نفي قيام الصفات الفعلية بالله»

إن مسألة الصفات الفعلية من أشكل المسائل عند الجهمية والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم من فرق أهل الكلام، لم تتسع أذهانهم وعقولهم المريضة للجمع بين كونها أزلية وكونها متجددة، كما دلت علىٰ ذلك النصوص الشرعية، وأجمع عليه سلف الأمة.

ولهذا نجد هذا الأشعري يقول في (ص٢٥): «فالحاصل أن الانتقام فعل لا صفة، والفعل يستحيل أن يكون قديمًا، بل لابد من كونه حادثًا، والفعل يستحيل كونه قائمًا بذات الله تعالىٰ؛ لأنه يلزم علىٰ ذلك قيام الحادث بالله وهذا باطل».

فسعيد فودة في هذا المقطع بدأ يناقش شيخ الإسلام ابن تيمية في قيام الصفات الفعلية بالله، وهذه المسألة أصل من الأصول التي فارق فيها أهل السنة والجماعة أهل الكلام.

والصفات الفعلية هي الأمور التي يتصف بها الرب، فتقوم بذاته بمشيئتِهِ وقدرته.

وقد كان السَّلف وأئمة المسلمين علىٰ قولٍ واحِدٍ، يُثبِتونَ قيامَ الصفَاتِ كلِّها باللهِ، حتَّىٰ نَشَأَت الجهميةُ ومَن وافقهم مِنَ المعتزلةِ وغيرِهم فقالوا: لا يَقُومُ بذاتِهِ شيءٌ مِن هذه الصفَاتِ ولا غيرِها.

ثم جاء بعدهم الكلابيَّةُ والأشاعرة فقالوا: تقوم به صفات بغير مشيئتِهِ وقدرته، فأما ما يكون بمشيئتِهِ وقدرته فلا يَكُونُ إلا مخلوقًا مُنفَصِلًا عنه لا يَقُومُ بذَاتِ الربِّ(١).

فالنَّاسُ قبلَ ابنِ كُلَّاب صنفان: أهلُ سنَّةٍ وجهميةٍ، فأمَّا أهل السنة والجماعة فَيُثبِتُونَ ما يقومُ باللهِ مِنَ الصفاتِ والأفعال التي يشاؤُها ويَقدِرُ عليها، وأما الجهميةُ من المعتزلةِ وغيرهم فَتُنكِرُ هذا وهذا(٢).

وبسبب هذه المسألةِ تكلَّم السَّلَفُ في ابنِ كلاب والأشعريِّ، حيث إنَّ أصولَهُمَا فيها أصُولٌ جهميَّة، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأمَّا مسألَةُ قِيامِ الأفعَالِ الاختيارِيَّةِ به: فإنَّ ابنَ كلاب والأشعريَّ وغيرَهما يَنفُونها، وعلىٰ ذلك بَنَوا قولَهُم في مسألَةِ القرآنِ، وبسببِ ذلك وغيرِهِ تَكلَّم الناسُ فيهم في هذا البابِ بما هو مَعرُوفٌ في كُتُبِ أهلِ العلم، ونسَبُوهُم إلىٰ البدعَةِ وبَقَايَا بعض الاعتِزَالِ فيهِم، وشاعَ النِّزَاعُ في ذلك بينَ عامَّة المنتسبين إلىٰ السنةِ

(١) انظر: «رسالة في الصفات الاختيارية» لابن تيمية في ضمن جامع الرسائل (٢/ ٣-٤)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٢/ ٦)، و«تمهيد الأوائل» للباقلاني (ص٢٢).
(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٢/ ٦).

مِن أصحابِ أحمدَ وغيرِهِم»[١].

وقال أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تقريرِ مذهَبِ الأشعري في هذه المسألة: «قسَّمَ شيخُنا رضي الله عنه أسماءَ الربِّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ثلاثَةَ أقسامٍ.

وقال: مِن أسمائِهِ ما نَقُولُ إنَّه هو هو، وهو كُلُّ ما دلَّت التسميَةُ به علىٰ وجودِهِ، ومن أسمائِهِ ما نقول إنَّه غيرُهُ، وهو كُلُّ ما دلَّت التسميةُ به علىٰ فعلٍ، كالخالق، والرازق...»[٢].

ومما سبق يتَّضِحُ أنَّ كلمةَ الجهميةِ والمعتزلةِ والكلابيةِ والأشاعرَةِ متفقةٌ علىٰ أنَّ الصفَاتِ الاختيارية لا تَقُومُ بذاتِ الربِّ سبحانه، وأنَّ الفِعلَ هو المفعُولُ[٣]، فلا يَقُومُ بالربِّ جَلَّ وَعَلَا فعلٌ.

وهذا الرازي -وهو من كبار أئمة الأشاعرة، بل هو الإمام المطلق عندهم- ذَكَرَ أنَّ إثباتَ الصِّفَاتِ الاختيارِيَّةِ التي تحصُلُ بقدرَةِ اللهِ ومشيئَتِهِ تَلزَمُ عامَّةَ الطوائِفِ[٤].

ومما غفل عنه الأشاعرة -ومنهم فودة- ولم يستوعبوه: أن الصفات

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٢/ ١٨).

(٢) «الإرشاد» للجويني (ص١٤٣).

(٣) انظر الرد علىٰ هذه الشبهة: «شرح حديث النزول» (١٥٦).

(٤) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (٤/ ٦٢)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٢/ ٢٣٧)، و«تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ» (ص٩٥).

الفعليَّة أفرَادُها وآحادُها هي المتعلقَةُ بالمشيئة، فأفرادُ الإرادَةِ والكلامِ والفعلِ كَمَالُها: وَقت وُجُودِها، أما قبلَ ذلك فَهو نقصٌ، مثل مناداة الله لموسَىٰ كانَت كَمَالًا لما جاءَ مُوسَىٰ، وهكذا كُلُّ مَا كانَ مُتَعَلِّقًا بالمشيئَةِ فَكَمَالُهُ وَقتَ وُجُودِهِ.

وأما نوعُ الصفَاتِ الفعليةِ فهو أَزَليٌّ، فَلَم يزل اللهُ مُتَّصِفًا بالكلامِ والإرادةِ وغيرِها من الصفاتِ الفعلية؛ وذلك صفَةُ كمَالٍ، فلم يَزَل مُتصِفًا بالكمَالِ ولا يَزَالُ، بخلاف ما إذا قيل: صار مُريدًا ومُتكلمًا بعدَ أن لم يَكُن[1].

وشبهة هؤلاء الأشاعرة (أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث) قال سعيد فودة في (ص٢٥): «والفعل يستحيل أن يكون قديمًا، بل لابد من كونه حادثًا، والفعل يستحيل كونه قائمًا بذات الله تعالىٰ؛ لأنه يلزم علىٰ ذلك قيام الحادث بالله تعالىٰ وهذا باطل».

فإنهم وإن كانوا يُثبتُونَ شيئًا من الصفَات ويجعلونها أَزَلِيَّةً قديمةً، لكن مُرادهم بكونها أزليَّةً: أنه لا يَتَجَدَّد لها فعلٌ، بناءً علىٰ أصلهم في نَفيِ الحوادِثِ عن اللهِ.

فمثلًا: لا يُثبِتُونَ إلا إرادَةً واحدَةً تتعلقُ بكل حادِثٍ، وسمعًا وَاحِدًا يتعلَّقُ بكلِّ مسمُوعٍ، وبَصَرًا واحدًا مُعَيَّنًا يتعَلَّقُ بكلِّ مرئِيٍّ، وكلامًا واحِدًا

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٦/ ٣٢٦).

بالعَينِ يجمَعُ جميعَ أنواعِ الكَلامِ[١].

يقولُ الجويني موضحًا هذا الكلام: «والكَلامُ الأزَليُّ يَتعَلَّقُ بجميعِ مُتعَلّقَاتِ الكلامِ علىٰ اتحادِهِ، وهو أَمرٌ بالمأمورَاتِ، نهيٌ عن المنهيَّاتِ، خبرٌ عن المخبرَاتِ، ثم يَتَعَلَّقُ بالمتعَلقَاتِ المتجَدِّدَات، ولا يتَجَدَّدُ في نفسِهِ.

وسبيلُهُ فيما قرَّرناه سبيلَ العلمِ الأزَليِّ، فإنَّه كان في الأزَلِ متعَلقًا بالقديمِ وصفاتِهِ، وعَدمِ العالم وأنه سيَكونُ فيما لا يزالُ، ولما حَدَثَ العالَم تَعَلَّق العلمُ الأزليُّ بوقُوعِ حدوثِهِ، ولم يَتَجَدَّد في نفسِهِ»[٢].

فالمتجدِّدُ عندهم هو: التعلُّقُ بينَ الأمرِ والمأمورِ، وبينَ الإرادَةِ والمراد، وبينَ السمعِ والبصَرِ والمسمُوعِ والمرئيِّ.

يقول البيجوري -وهو من أئمة الأشاعرة- عند كلامه عن الإرادة: «لها تَعَلُّقٌ صَلُوحيٌّ قديمٌ: وهو صَلاحِيَّتُها في الأزَلِ للتخصيصِ مع ثُبُوتِ التخصيصِ في الفعلِ أَزَلًا أيضًا، وبعضُهُم جَعَلَ لها تَعَلُّقًا تنجيزيًّا حادِثًا وهو: تخصيصُ اللهِ الشيءَ بما تقدَّم عند إيجادِهِ بالفعل، لكن التحقيقُ أنَّ هذا إظهَارٌ للتعلقِ التنجيزيِّ القديمِ، لا تعلقٌ مُستقلٌ»[٣].

ويقول: «أنَّ للقدرَةِ تعلقين: تَعَلُّقًا صَلوحِيًّا قديمًا، وهو: صَلاحيتها في

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (٨/ ٣٤٢-٣٤٣).

(٢) «الإرشاد» للجويني (ص١٢٧).

(٣) «تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد» (ص٧٦-٧٧).

الأَزَلِ للإيجاد أو الإعدام فيما لا يَزَال، وتنجيزِيًّا حادثًا، هو الإيجادُ والإعدامُ بها بالفعل»[(١)].

والجواب عن هذا أن يُقال: هذا التعَلُّقُ، إما أن يكون وُجُودًا، وإما أن يكونَ عَدَمًا، فإن كان عَدَما فلم يتَجَدَّد شيء، فإنَّ العَدمَ لا شيء، وإن كان وُجُودًا بَطَلَ قولُهُم.

وأيضًا يُقال لهم: حُدُوثُ تَعَلُّقٍ هو نسبَةٌ وإضافَةٌ، من غيرِ حدوثِ ما يُوجِبُ ذلك ممتنعٌ، فلا تحدثُ نسبَةٌ وإضافَةٌ إلا بحدوثِ أمرٍ وجوديٍّ يقتضي ذلك.

والطوائِفُ متفقون علىٰ حُدُوثِ نِسَبٍ وإضافَاتٍ وتَعَلُّقاتٍ، لكن حدوثُ النِّسَبِ بدونُ حدوثِ ما يُوجِبُها ممتنعٌ، فلا تكونُ نسبةٌ وإضافَةٌ إلا تابعة لصفَةٍ ثبوتيةٍ: كالأبُوَّةِ والبُنُوَّة، والفوقِيَّة والتحتيَّةِ، والتيامُنِ والتياسُرِ، فإنها لابُدَّ أن تَستلزِمَ أمُورًا ثبوتيةً.

والمقصود هنا: أنَّه إذا كان يَسمَعُ ويُبصِرُ الأقوالَ والأعمَالَ بعد أن وُجِدَت، فإمَّا أن يُقالَ: إنَّه تجدَّدَ شيءٌ، وإما أن يقال: لم يَتَجَدَّد شيء، فإن كان لم يَتَجَدَّد، وكان لا يَسمَعُها ولا يُبصِرُها، فهو بعد أن خَلَقَها لا يسمَعُها ولا يُبصِرُها.

وإن تجدَّد شيءٌ: فإمَّا أن يكونَ وجودًا أو عدمًا، فإن كان عدمًا فلم يَتَجَدَّد

(١) المصدر السابق (ص٩٤).

شيءٌ، وإن كان وجودًا: فإمَّا أن يكونَ قائِمًا بذاتِ اللهِ، أو قائمًا بذاتِ غيرِهِ.

والثاني: يستلزمُ أن يكونَ ذلك الغيرُ هو الذي يَسمَعُ ويَرَىٰ، فتعيَّنَ أنَّ ذلك السمع والرؤية الموجودَين قائمٌ بذاتِ اللهِ، وهذا لا حيلةَ فيه[١].

فالأشاعرة -ومنهم هذا المُلَبِّس- متفقون علىٰ نفي الصفات الاختيارية، ولكن من عجيب مذهبهم أن الحجج التي ذكرها متقدمو هذا المذهب أبطلها الرازي والآمدي، بل إن الرازي -الإمام المطلق عندهم- ذكر أن إثبات الصفات الاختيارية التي يسمونها حلول الحوادث يلزم الأشاعرة.

ونحن ننتظر بماذا سيجيب هذا الأشعري -فودة!- عن إمامه الرازي القائل: «هل يعقل أن يكون مَحَلًّا للحوادث؟ قالوا: إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية. وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذهب.

أما الأشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول، إلا أنه لازم عليهم من وجوه: ...» ثم ذكر هذه الوجوه[٢].

وبسبب نفي هذا الأشعري قيام الصفات الفعلية بالله جاءت الفرية الآتية.

ooooo

---

(١) انظر: «رسالة في الصفات الاختيارية» لشيخ الإسلام ابن تيمية في ضمن جامع الرسائل (٢/ ١٧-١٨).

(٢) «المطالب العالية» (٢/ ١٠٦).

الفرية التاسعة: دعواه: «أن الكراهية ضد المحبة والله لا يمكن اجتماع الأضداد فيه»

إن مذهب الأشاعرة في الصفات الفعلية نفيها، ولهم في ذلك مسالك، وهي: إما إرجاعها للإرادة، أو ما يثبتونه من الصفات، أو يفسرونها بالمخلوق البائن عن الله، أو يجعلونها أزلية، وقد سلك هذا الأشعري في صفة المحبة وما شاكلها المسلك الأول، فقال في (ص٣٠): «والقاعدة أن كل وصف وصف الله تعالىٰ به، فإن كان معناه وجوديًّا وثبت له ما يقابله من فعل وجودي، كالمحبة والبغض، فلا يصح إثباتها -أي: الوصف والفعل- قائمين بعين الذات الجليلة، بل يجب إرجاعها إلىٰ مبادئهما من الصفات الذاتية كالإرادة مثلًا».

والجواب عما قرره من مغالطات من وجوه؛ منها:

الوجه الأول: أن المدار في إثبات الصفات ونفيها هو كتاب الله وسنة رسولهﷺ، وقد تقدم ذكر هذه المسألة، فاللهُ ﷻ أَعلَمُ بنفسِهِ وبصفاتِهِ، فلذلك لا نُثبِتُ للهِ إلا ما أثبَتَهُ لنفسِهِ، وكذلك ما أثبَتَهُ له رسولُهُﷺ، لأنَّ خبرَهُﷺ

وحيٌ مِنَ اللهِ، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم:٣-٤]. فلا أَعلَم باللهِ بعدَ اللهِ من رسولِ اللهِ ﷺ.

والله هو الذي أثبت لنفسه المحبة والبغض وغيرها من الصفات الفعلية، فمن نفاها فقد استدرك علىٰ الله وكذَّبه -والعياذ بالله-.

وما قرَّره سعيد فودة من أن المحبة والبغض ضدَّان، ولا يمكن اجتماع الأضداد فيه، من هذا القبيل -والعياذ بالله-، وأيضًا كلامه هذا مداره علىٰ تقديم العقل علىٰ النقل، وهو باطل مخالف للنصوص الشرعية، ولما عليه السلف الصالح(١).

الوجه الثاني: أن المحبة والبغض اجتمعا في حق الله، لتغاير أسبابهما ومتعلقاتهما، فأسباب المحبة مغايرة لأسباب البغض، وعلىٰ هذا فيمكن اجتماعهما في ذات واحدة.

ومن عجيب هذا المراوغ: أنه يَشنُّ الحرب علىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية ويترك إمامه الآمدي، وقد فَنَّد حجته قائلًا: «قولكم: إن كل صفة حادثة لابد لها من ضد.

فإما أن يراد بالضد معنىٰ وجودي يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما.

---

(١) انظر: «موافقة شيخ الإسلام ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات».

وإما أن يراد به ما هو أعم من ذلك، وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما، وإن كان عدمًا؛ حتىٰ يقال: بأن عدم الصفة يكون ضدًّا لوجودها.

فإن كان الأول: فلا نسلم أنه لابد وأن يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار، والاستدلال علىٰ موقع المنع عسير جدًّا.

وإن كان الثاني: فلا نسلم أنه يلزم أن يكون ضد الحادث حادثًا، وإلا كان عدم العالم السابق علىٰ وجوده حادثًا، ولو كان عدمه حادثًا كان وجوده سابقًا علىٰ عدمه، وهو محال.

ثم إن سلمنا أنه لابد وأن يكون ضد الحادث معنىٰ وجوديًّا، ولكن لا نسلم امتناع خلو المحل عن الصفة وضدها بهذا الاعتبار»[1].

وأما قوله: «بل يجب إرجاعها إلىٰ مبادئهما من الصفات الذاتية كالإرادة مثلًا».

وكذلك قوله في (ص٢٦): «وهكذا يقال في سائر الأوصاف المنسوبة لله تعالىٰ، فهي كلها راجعة للإرادة أو القدرة أو الفعل نفسه».

فهذا من حمل النص علىٰ غير ظاهره، وهو تأويل فاسد؛ لأن الواجِب أن تُجرَىٰ النصوصُ علىٰ ما تقتضِيهِ اللغةُ العربيَّةُ.

قال ابن القيم في الرد علىٰ المؤولة -أمثال سعيد فودة-: «امتازَ المؤَوِّلُ

(١) «أبكار الأفكار» (١/ ٤٥٧).

بتلاعُبِهِ بالنُّصُوصِ، وانتهاكِهِ لحُرمَتِها، وإساءَةِ الظنِّ بها، وَنسبَةِ قائِلها إلىٰ التَّكَلُّمِ بما ظاهِرُهُ الضلالُ والإضلالُ، **فجَمَعُوا بين أربعَةِ محاذير**:

اعتقَادُهُم أنَّ ظاهِرَ كلامِ اللهِ ورسُولِهِ ﷺ المحالُ الباطِلُ، فَفَهِمُوا التشبيهَ أوَّلًا، ثم انتَقَلُوا عنه إلىٰ **المحذور الثاني**: وهو التعطيلُ فَعَطَّلُوا حقائقَها؛ بناءً مِنهم علىٰ ذلك الفَهمِ الذي يليقُ بهم ولا يليقُ بالربِّ جَلَّ جَلَالُهُ.

المحذور الثالث: نسبَةُ المتكلِّمِ الكامِلِ العلم، الكامِلِ البيان، التَّامِ النصحِ إلىٰ ضِدِّ البيانِ والهدىٰ والإرشاد، وإنَّ المتحيِّرين المتهَوِّكِين أجادوا العبارَةَ في هذا الباب وعبَّرُوا بعبارَةٍ لا توهِمُ مِنَ الباطِلِ ما أوهمتهُ عبارَةُ المتكلمِ بتلك النصوص، ولا ريبَ عند كلِّ عاقِلٍ أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلَمَ منه، أو أفصَحَ، أو أنصَحَ للناسِ.

المحذور الرابع: تلاعُبُهُم بالنصوصِ وانتهاكُ حرماتها، فلو رَأيتَها وهم يَلُوكُونَها بأفواهِهِم وقد حلَّت بها المثلات، وتلاعَبَت بها أمواجُ التأويلات، وتقَاذَفَت بها رياحُ الآراءِ، واحتَوَشَتها رماحُ الأهواء، ونادَىٰ عليها أهلُ التأويلِ في سُوقِ مَن يزيدُ، فَبَذَلَ كلُّ واحِدٍ في ثمنها من التأويلات ما يريدُ، فلو شاهَدتَها بينهم وقد تخطَّفَتها أيدي الاحتمالات، ثم قُيِّدَت بعدَ مَا كانت مطلقَةً بأنواع الإشكالات، وَعُزِلَت عن سلطنَةِ اليقينِ، وَجُعِلَت تحت حُكمِ تأويلِ الجاهلين»[١].

(١) «الصواعق المرسلة» لابن القيم (١/ ٢٩٦-٢٩٧).

ومما يجب أن يعلمه سعيد فودة: أن أئمة السلف كلهم يُجرُون النصوص علىٰ ظاهرها، ولا يؤولونها، بل يثبتون معانيها علىٰ ما تقتضيه اللغة العربية، من غير ذكرٍ للفلسفة التي أتيت بها أنت وأئمتك -تقابل السلب والإيجاب، وتقابل الضدين- إلىٰ غير ذلك.

وهاهي بعض أقوال أئمة السلف في ذلك:

قال الصحابيُّ الجليل عبد الله بن عمر رضي الله عنه: «خَلَقَ اللهُ أربعَةَ أشياء بيده: آدمُ، والعرشُ، والقلمُ، وجناتُ عدنٍ. ثم قال لسائر الخلق: كُن فكان»[(١)].

فقد أثبَتَ ابنُ عمر رضي الله عنه اليَدَ للهِ حقيقَةً علىٰ ما يقتضيهِ اللسانُ العربيُّ، وَأجرَاها علىٰ ظاهِرِها ولم يحمِلها علىٰ المجازِ فَيُؤَوِّلُها علىٰ غيرِ حقيقَتِها، كما أنَّه أثبَتَ أنه عز وجل خَلَقَ بها حقيقَةً أربعَةَ أشياء دون بقيَّةِ خلقِهِ سبحانه، وهذا مما يدلُّ علىٰ أنَّه يُقررُ وجوبَ إثباتِ النصوصِ وإجرائِها علىٰ ظاهِرِها.

قال الإمام أبو العالية رحمه الله **عند قوله تعالىٰ:** ﴿ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة:٢٩]: «ارتفع»[(٢)].

---

(١) أخرجه الدارمي في «نقض عثمان علىٰ المريسي» (ص٩٨)، والآجري في «الشريعة» (٣/ ١١٨٢)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣/ ٤٧٧) من طرق عن عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر به. **والأثر صحيح،** وقد جوَّد إسناده الذهبي في «العلو للعلي العظيم» (١/ ٦٣٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقًا، في كتاب التوحيد، باب: ﴿وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ﴾ (ص١٢٧٦).

وقال الإمام مجاهد رَحِمَهُ اللَّهُ ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾: «علا»[(١)].

أثبتَ الإمامان أبو العالية ومجاهد نصوصَ الصفَاتِ وأجرَيَاها علىٰ ظاهِرِها، مِن غير تكييفٍ ولا تمثيلٍ، فَفَسَّرا الاستواءَ علىٰ ظاهرِهِ بالارتفاعِ والعلُوِّ، وهو مُقتَضَىٰ اللسانِ العربيِّ.

وقال الإمام عكرمة رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:٦٤]؛ يعني: اليدين»[(٢)].

وسئل ابن أبي مليكة عن يَدِ اللهِ: «أواحدةٌ أو اثنتان؟ قال: بل اثنتان»[(٣)].

فقد قرَّر الإمامان عكرمة وابن أبي مليكة أنَّ اليَدَ تثبتُ للهِ حقيقةً، وتُجرَىٰ علىٰ ظاهِرِها، ولهذا لما سئل ابن أبي مليكة عن اليَدِ أهي واحدة أم اثنتان قال: اثنتان[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقًا، في كتاب التوحيد، باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ (ص١٢٧٦).

(٢) أخرجه الدارمي في «نقض عثمان علىٰ المريسي» (١٢٢) عن نعيم بن حماد عن الفضل بن موسىٰ عن حسين بن واقد عن يزيد النحوي به. ورواته ثقات عدا نعيم، قال فيه ابن حجر كما في «التقريب» (ص٦٥٥): « صدوق يخطئ كثيرًا».

(٣) أخرجه الدارمي في «نقض عثمان علىٰ المريسي» (١٢٢-١٢٣) عن سعيد بن أبي مريم عن نافع الجمحي به. **وسنده صحيح.**

(٤) ومن أراد المزيد فلينظر رسالة: «القواعد والضوابط السلفية في أسماء وصفات رب البرية»، ورسالة: «براءة أئمة السلف من التفويض في صفات الله».

فهذا مذهب أئمة السلف؛ يثبتون الصفات علىٰ ظاهرها ذاتية كانت أو فعلية، ولا يرجعونها للإرادة أو غيرها، كما يفعل هذا الأشعري وأمثاله.

والشبهة التي دخلت عليه هو وأئمته أنهم ظنوا أن في إثبات الصفات الفعلية المتعلقة المشيئة إثبات التغير في ذات الله، ولهذا قال في (ص٢٩): «ويتضح من هذا القول أن ابن تيمية يقول بتغير الصفات الإلهية وحدوثها بعد عدم، وعدمها بعد وجود».

ومن المعلوم أن لفظ (التغير) في كلام الناس المعروف هو: ما يتضمن استحالة الشيء، كالإنسان إذا مرض يقال: غَيَّره المرض، ويقال في الشمس إذا اصفرت: تغيرت، ولا يقولون: إن الماء إذا جرىٰ مع بقاء صفائه أنه تغير، ولا يقال عند الإطلاق للفاكهة والطعام إذا حول من مكان إلىٰ مكان أنه: تغير، ولا يقال للإنسان إذا مشىٰ أو قام أو قعد: قد تغير؛ اللهم إلا مع قرينة.

والناس إذا قيل لهم: التغير علىٰ الله ممتنع، فهموا من ذلك الاستحالة والفساد، مثل انقلاب صفات الكمال إلىٰ صفات نقص، ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه.

وأما كونه سبحانه يتصرف بقدرته فيخلق، ويستوي، ويفعل ما يشاء بنفسه، ويحب، ويبغض، ونحو هذا، فهذا لا يسمونه تغيرًا[(١)].

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٤/ ٧٢).

ولكن حجج النفاة مبناها علىٰ ألفاظ مجملة موهمة، كعادتهم.

فيا أيُّها الأشعري، إن كان مرادك بالتغير ما يفهمه الناس العرب، فالرب تعالىٰ لم يزل ولا يزال موصوفًا بصفات الكمال، منعوتًا بنعوت الجلال، وكماله من لوازم ذاته، فيمتنع أن يزول عنه شيء من صفات كماله، ويمتنع أن يصير ناقصًا بعد كماله.

وهذا الأصل هو قول السلف وأهل السنة ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية: فالله عندهم لم يزل متكلمًا إذا شاء، ولم يزل قادرًا، ولم يزل موصوفًا بصفات الكمال، ولا يزال كذلك، فلا يكون متغيرًا.

ولكن مرادك غير هذا كما صرحت به في قولك: «والقاعدة أن كل وصفٍ وصف الله تعالىٰ به، فإن كان معناه وجوديًّا وثبت له ما يقابله من فعل وجودي، كالمحبة والبغض، فلا يصح إثباتها -أي: الوصف والفعل- قائمين بعين الذات الجليلة».

وقولك في (ص٤٦): «وابن تيمية لا يتورع عن القول بأن الفعل يجب قيامه بالفاعل؛ لأنه يسلم أصلًا قيام الحوادث بالله».

فأنت تنفي أن تقوم به الصفات الاختيارية، وتسمي ذلك تغيرًا إيهامًا وتلبيسًا، نعوذ بالله من الخذلان.

وقد ضعف حجتك إمامك الآمدي فقال: «ولقائل أن يقول: إن أردتم

بالتغير: حلول الحوادث بذاته؛ فقد اتحد اللازم والملزوم، وصار حاصل الشرطية: لو قامت الحوادث بذاته لقامت الحوادث بذاته، وهو غير مفيد، ويكون القول بأن التغير علىٰ الله بهذا الاعتبار دعوىٰ محل النزاع.

وإن أردتم بالتغير معنىٰ آخر وراء قيام الحوادث بذاته: فهو غير مسلم، ولا سبيل إلىٰ إقامة الدليل عليه»[1].

فهل سترد عليه وتضلله، أم أن هذا خاص بابن تيمية؟!

❍❍❍❍❍

(١) «أبكار الأفكار» (١/ ٤٦٠).

الفرية العاشرة:
دعواه: «أن ابن تيمية قائل بالتركيب»

إن سعيد فودة من نفاة الصفات، ولهذا زعم أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب، واتهم شيخ الإسلام المثبت ما أثبته الله لنفسه في كتابه أو علىٰ لسان رسولهﷺ من الصفات أنه قائل بالتركيب، فقال هذا الأشعري في (ص ٣٣): «وابن تيمية قائل بالتركيب كما أثبتناه في الكاشف».

فقد زعم أن ابن تيمية قائل بالتركيب، وهذا من افتراءاته علىٰ شيخ الإسلام، ومن عدم فهمه للإثبات الصحيح، فهو يعتقد أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب، ولما كان شيخ الإسلام مثبتًا للصفات التي جاء ذكرها في الكتاب والسنة، قال عنه إنه قائل بالتركيب، وهذا لازم لكل أئمة السلف من الصحابة ومن اتبعهم بإحسان.

وتتلخص شبهة فودة وأئمته التي تلقوها عن الفلاسفة: أن المركب مفتقر إلىٰ جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلىٰ غيره لا يكون واجبًا بنفسه.

والجواب عن هذه الشبهة الداحضة من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الشبهة قد استندت علىٰ ألفاظ مجملة تحتمل

حقًّا وباطلًا، كالتركيب، والجزء، والغير، والافتقار.

فأولًا: قولكم: «**كل مركب**». فيدخل في التركيب ما ركبه المركب، كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية، والأدوية، والأشربة، ونحو ذلك.

ويدخل فيه ما يقبل تفريق أجزائه كالإنسان، والحيوان.

ويدخل فيه ما يتميز بعض جوانبه عن بعض.

ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له، وهذا هو المراد عند هؤلاء.

فيقال له: حينئذٍ يكون المراد: أن كل ما كان له صفة لازمة له فلابد في ثبوته من الصفة اللازمة له، وهذا حق، وهب أنكم سميتم هذا تركيبًا فليس ذلك ممتنعًا[1].

فلا توجد الذات إلا مع وجود صفتها الملازمة لها، ولا توجد الصفة إلا مع وجود الذات الملازمة لها.

فالتركيب إذن يطلق ويراد به خمسة معانٍ:

الأول: تركيب الذات من الوجود والماهية عند من يجعل وجودها زائدًا علىٰ ماهيتها ، فإذا نفيت هذا التركيب جعلته وجودًا مطلقًا، إنما هو في الأذهان لا وجود له في الأعيان.

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٣/ ١٦).

الثاني: تركيب الماهية من الذات والصفات، فإذا نفيت هذا التركيب جعلته ذاتًا مجردة عن كل وصف، لا يبصر ولا يسمع ولا يعلم ولا يقدر ولا يريد ولا حياة له ولا مشيئة ولا صِفَة أصلًا، فكل ذات في المخلوقات خير من هذه الذات، فاستفدت بهذا التركيب كفرك بالله وجحدك لذاته ولصفاته وأفعاله.

الثالث: تركيب الماهية الجسمية من الهيولىٰ والصورة كما يقوله الفلاسفة.

الرابع: التركيب من الجواهر الفردة كما يقوله كثير من أهل الكلام.

الخامس: تركيب الماهية من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت وتركبت(١).

ثانيًا: قولكم: «**كل مركب مفتقر إلىٰ جزئه**»؛ إن عَنَىٰ به أنه مستلزم لجزئه، وأنه لا يوجد إلا بوجود جزئه، فهذا صحيح؛ فإن وجود المجموع بدون كل من آحاده ممتنع.

وإن أريد أنه يفتقر إليه افتقار المفعول إلىٰ فاعله، والمعلول إلىٰ علته، فهذا باطل، فإن الواحد من العشرة، والجزء من الجملة، لا يجوز أن يكون فاعلًا، ولا غاية، ولا هي هو الصورة.

ثالثًا: قولكم: «**وجزؤه غيره**» يقال: لفظ الغير يراد به ما كان مباينًا

---

(١) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (١/ ٣٣٦).

للشيء، وما يجوز مفارقته له، وما ليس إياه.

فإن أردتم أن جزء المجموع ما هو مباين له، فهذا باطل، فإنه يمتنع أن يكون مباينًا له مع كونه جزءًا منه، فيمتنع أن يكون غيرًا له بهذا الاعتبار.

وإن قلتم: يجوز أن يفارقه، فهذا ليس عامًّا علىٰ الإطلاق، بل يجوز في بعض الأفراد أن يفارق غيره من الأجزاء، ويفارق المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية، ولا يلزم ذلك في كل مجموع، لاسيما علىٰ أصل الفلاسفة، فإن الفلك عندهم مركب من أجزائه وصفاته، ولا يجوز عندهم علىٰ أجزائه التفرق.

والمسلمون وجمهور العقلاء عندهم أن الله حي، عليم، قدير، ولا يجوز أن يفارقه كونه حيًّا، عالمًا، قادرًا، بل لم يزل ولا يزال كذلك، وكونه حيًّا، عالمًا، قادرًا، من لوازم ذاته، وهي ملازمة لذاته، لا يجوز عليه الافتراق بوجه من الوجوه، فامتنع أن تكون صفاته هذه أغيارًا بهذا الاعتبار.

وإن فسر الغيران بما ليس أحدهما هو الآخر، أو بما يجوز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر، فلا ريب أن صفة الموصوف التي يمكن معرفتها بدونه غير له بهذا الاعتبار، لكن إذا كانت تلك الصفة لازمة له، وهو لازم لها، لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون أحدهما مفتقرًا إلىٰ الآخر، مفعولًا للآخر، ولا علة فاعلة، ولا غائية، ولا صورية، أكثر ما في ذلك أن تكون الصفة مفتقرة إلىٰ الذات افتقار الحال إلىٰ محله القابل له، وهم

يسمون القابل علة قابلة، لكن فيما يحدث لها من المقبولات، لا فيما يكون لازمًا لها أزلًا وأبدًا، وإن قدر أنهم يسمون جميع ذلك علة، ومعلولًا، فتكون الذات علة قابلة للصفة بهذا الاعتبار، وكون الصفة معلولة هو معنىٰ كونها صفة قائمة بالموصوف(١).

الوجه الثاني: أن الذات المتصفة بصفات لازمة لها، التي لها حقيقة تمتاز بها عن سائر الحقائق، وتباين غيرها من الموجودات، من غير أن يجوز عليها تفريق، وتبعيض، وتجزئة، وتقسيم، فهذه لو قدر أنها مخلوقة، لم تكن مما يسمىٰ مركبًا في اللغة المعروفة والاصطلاح.

وإذا سمىٰ مُسمٍّ هذه مركبًا، كان: إما غالطًا في عقله لاعتقاده اشتمالها علىٰ حقيقتين: وجودها، وحقيقتها المغايرة لوجودها، أو علىٰ حقيقتين: ذات قائمة بنفسها معقولة مستغنية عن صفاتها، وصفات زائدة عليها قائمة بها، أو علىٰ جواهر منفردة أو معقولة، أو نحو ذلك من الأمور التي يثبتها طائفة من الناس، ويسمونها تركيبًا.

وجمهور العقلاء يخالفونهم في إثبات ذلك، فضلًا عن تسميته تركيبًا، ولو سلم لهم ثبوت ما يدعونه، لم تكن تسميته مركبًا من اللغة المعروفة، بل هو وضع اصطلحوا عليه، فإن الجسم الذي له صفات كالتفاحة التي لها لون وطعم وريح لا يعرف في اللغة المعروفة إطلاق كونها مركبة من لونها

(١) «الرد علىٰ المنطقيين» (ص٢٢٥-٢٢٧).

وطعمها وريحها، ولا تسمية ذلك أجزاء لها.

ولا يعرف في اللغة أن يقال: إن الإنسان مركب من الطول، والعرض، والعمق، بل ولا أنه مركب من حياته، ونطقه، إلىٰ أمثال ذلك من الأمور التي يسميها من يسميها من أهل الفلسفة والكلام تركيبًا: إما غلطًا في المعقولات، وإما اصطلاحًا انفردوا به عن أهل اللغات.

فليس لهؤلاء أن ينفوا ما علم ثبوته بالشرع[(١)].

الوجه الثالث: أن إثبات معانٍ متعددة في الموجود الواجب وغيره أمر ضروري، لابد منه، والفلاسفة مع فرط مبالغتهم في السلب، يقولون: إنه موجود واجب، وأنه معقول، وعاقل، وعقل، ولذيذ، وملتذ به، وعاشق، ومعشوق، وعشق، إلىٰ أنواع أخر ، ولا يسمونها تركيبًا.

وأما أهل الملل فمتفقون علىٰ أنه حي، عليم، قدير، ومن المعلوم أن من جعل كونه حيًّا هو كونه عالمًا، وكونه عالمًا هو كونه قادرًا ، فهو من أعظم الناس جهلًا، وكذبًا، وسفسطة، وكذلك من جعل الحياة هي الحي، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر[(٢)].

الوجه الرابع: أن أهل الكلام متناقضون فيما بينهم، فتجد المعتزلة ينفون الصفات علىٰ زعم أنه يلزم منها التركيب، فيأتي الأشاعرة ويثبتون

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ١٤٦-١٤٧).

(٢) انظر: «الصفدية» (١/ ١٢٧).

شيئًا من الصفات، ويردون علىٰ المعتزلة زعمهم أن إثبات الصفات يلزم منه التركيب.

ثم يتناقض الأشاعرة فيزعمون أن غير ما أثبتوه من الصفات يلزم من إثباته التركيب.

فكل ما يثبته بعضهم يأتي الآخر ويحتج عليه أن ما أثبته يلزم منه التركيب.

الوجه الخامس: أن من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض كالحياة، والعلم، والقدرة، ولم يثبت ما هو فينا أبعاض كاليد، والقدم، وقال: هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب.

قيل له: وتلك أعراض تستلزم التركيب العقلي، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي، فإن أثبت تلك علىٰ وجه لا تكون أعراضًا، أو تسميتها أعراضًا لا يمنع ثبوتها، قيل له: وأثبت هذه علىٰ وجه لا تكون تركيبًا، وأبعاضًا، أو تسميتها تركيبًا وأبعاضًا لا يمنع ثبوتها[1].

الوجه السادس: أن نفيهم الصفات زعمًا منهم أن ذلك يستلزم التركيب، مبني علىٰ أنهم يثبتون ذاتًا في الخارج لا صفات لها.

وهذا من المعلوم ببداهة العقول امتناعه، فلا توجد ذات في الخارج

(١) انظر: «مجموع الفتاوىٰ» (١٣/ ٣٠٣).

إلا وهي متصفة بالصفات، وهذا يرجع إلىٰ أصلهم بالنقض.

وبهذا يظهر أن دعوىٰ التركيب دعوىٰ باطلة، لا يجوز الاستناد عليها، وهي مأخوذة من جهة لا تؤمن بالشرعيات ولا النبوات وهم: الفلاسفة، فكيف تكون حقًّا؟!

❍❍❍❍❍

الفرية الحادية عشرة:
دعواه: «أن المجاز ثابت في اللغة العربية»

إن نفاة الصفات رأوا أن نصوص الكتاب والسنة مليئة بذكر الصفات مضافة لله، ولو أنكروها مباشرة لقام عليهم المسلمون وكَفَّروهم، فرأوا أن يُلبسوا علىٰ الناس، فادعوا أن هذه الصفات تقبل التأويل، وأداة التأويل هو ما ادعوه من أن المجاز ثابت في لغة العرب التي نزل بها القرآن؛ حتىٰ يتأتىٰ لهم بعد ذلك نفي الصفات بدعوىٰ المجاز.

وممن ادعىٰ ثبوت المجاز في اللغة هذا الأشعري؛ تأسيًا بالمعتزلة، فقال في (ص٧٧): «فالمجاز ثابت في اللغة العربية، وفي كل اللغات، رغمًا عن إنكار ابن تيمية».

فيزعم سعيد فودة أن المجاز ثابت في اللغة العربية، بل ادعىٰ ذلك في كل اللغات، كل ذلك حتىٰ يقرر أن ألفاظ الصفات يدخلها المجاز.

وهذه الدعوىٰ كاذبة:

لأن المجاز الذي جُعِلَ قَسيما للحقيقَةِ، قد اختَلَفَ فيه القائِلُونَ به؛

فَمِنهُم مَن جعَلَ مَورِدَ التقسِيم بينَ الحقيقَةِ والمجازِ: اللفظَ، ومِنهم مَن جَعَلَ مَورِدَ التقسيم: المعنىٰ، ومنهم مَن جعل مَورِدَ التقسيم: الاستعمَالَ، **وهؤلاء كُلُّهُم علىٰ اختلافِ مَوَارِدِهِم مُطالَبُون بثلاثَةِ أمور:**

أحدها: تَعيينُ مَورِدِ التقسِيم.

الثاني: صِحتهُ بِذِكرِ ما يَشتَرِكُ فيه الأقسَامُ، وما يَنفَصِلُ وَيَتَمَيَّزُ به.

الثالث: أن يَطَّرِدَ التقسِيم وَيَنعَكِس، وهو دَوَرَانُ الحُكمِ مَعَ الوصفِ وُجُودًا وَعَدَمًا.

ثم إنَّ تقسيمَهُمُ الألفَاظ ومعَانِيها واستعمَالها فيها إلىٰ حقيقَةٍ ومجازٍ، إمَّا أن يَكُونَ عَقلِيًّا، أو شرعِيًّا، أو لُغَوِيًّا، أو اصطلاحيًّا.

والأقسامُ الثلاثةُ الأولىٰ باطلَةٌ.

فإنَّ العقلَ لا مَدخَلَ له في دَلالَةِ اللفظِ وتخصيصِهِ بالمعنىٰ المدلُولِ عليه، ولو كانَت عقلِيَّةً لما اختَلَفَت باختلاف الأمَمِ.

وأما كونها ليسَت شرعيَّةً؛ فلأنَّ الشرعَ لم يَرِد بهذا التَّقسِيمِ، ولا دَلَّ عليه، ولا أشَارَ إليه.

وأما كونها ليست لغويةً؛ فلأنَّ أهلَ اللغَةِ لم يُصَرِّح أحدٌ منهم بأنَّ العربَ قسَّمَت لغاتها إلىٰ حقيقَةٍ ومجازٍ.

فإذا عُلِمَ أنَّ تقسيمَ الألفَاظِ إلىٰ حقيقَةٍ ومجازٍ ليس تقسيمًا شرعيًّا

ولا عقليًّا ولا لغويًّا، فما بَقِيَ إلا أن يكونَ اصطلاحًا محضًا، وهو اصطلاحٌ حادثٌ بعد انقضاءِ القرونِ الثلاثةِ، لم يَتَكَلَّم به أحدٌ مِنَ الصحابَةِ ولا التابعينَ لهم بإحسان، ولا أحدٌ من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، بل ولا تكلَّمَ به أئمةُ اللغَةِ والنحوِ، وإنما هذا اصطلاحٌ حادِثٌ، والغالب أنه كانَ مِنَ جهَةِ المعتزلَةِ ونحوِهِم[1].

وَمِن أشهَرِ تعاريفهِم للمجاز ما سَطَّرَهُ بعضُهُم فقال: استعمَالُ اللفظِ فيما وُضِعَ له ثانيًا[2].

قال أبو الحسين البصري المعتزلي في تعريفه للمجاز: «ما أُفيدَ به معنىٰ مُصطَلَح عليه غير ما اصطُلِحَ عليه في أصلِ تلك المواضَعَةِ التي وَقَعَ التخاطُبُ بها؛ لعلاقَةٍ بينه وبين الأول»[3].

وقال الرازي عن تعريف أبي الحسين المعتزلي: «أَحسَنُ ما قيلَ فيه - يعني: ما قيلَ في حَدِّ المجاز-»[4].

ومما يُبطِلُ هذا التعريف هو: أنَّ القولَ بالمجازِ إنما يَصِحُّ علىٰ قولِ

---

(١) انظر: «الإيمان» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص٧٤)، و«مختصر الصواعق» للموصلي (٢/ ٦٩٠-٧٠٠).

(٢) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٢/ ٦٩٠).

(٣) «المعتمد في أصول الفقه» (١/ ١١).

(٤) «المحصول في علم الأصول» للرازي (١/ ٣٩٧).

مَن يجعَل اللغَات اصطلاحيَّةً[(١)]، وأنَّ العُقَلاء اجتمعوا واصطلحُوا علىٰ أن يُسَمُّوا هذا بكذا وهذا بكذا.

وهذا مما لا يمكنُ بشرًا علىٰ وجهِ الأرضِ ولو عُمِّر عُمرَ نوحٍ أن يُثبِتَ عنِ العرَبِ أنهم اجتَمَعُوا ووضَعُوا جميعَ هذه الأسماءِ المستعملَةِ في اللغة، ثم استعمَلُوها بعد الوضعِ ثم نَقَلُوها بعدَ الاستعمَالِ، وإنما المعروفُ المنقُولُ بالتَّوَاتُرِ استعمالُ هذه الألفاظِ فيما عَنَوهُ بها من المعاني، فإن ادَّعَىٰ مُدَّعٍ أنه يَعلَمُ وضعًا يتقدَّمُ ذلك فهو مُبطلٌ، فإنَّ هذا لم ينقُلهُ أحدٌ من الناس.

ولا يقال: نحنُ نعلمُ ذلك بالدَّليلِ، فإنَّه إن لم يكن اصطلاحٌ مُتقدِّمٌ لم يمكن الاستعمال؛ وذلك لأنَّ الأمرَ ليس كذلك، فنحنُ نجدُ أنَّ اللهَ يُلهِمُ الحيوان مِنَ الأصواتِ ما به يَعرِفُ بعضُها مُرَادَ بعضٍ، وقد سمَّىٰ الله ذلك مَنطقًا وقولًا في قولِ سليمان: ﴿عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ﴾ [النمل:٢٦].

وكذلك الآدميون، فالمولودُ إذا ظَهَرَ منه التمييز، سمعَ أبويهِ أو مَن يُرَبِّيه يَنطِقُ باللفظِ، ويُشِيرُ إلىٰ المعنىٰ، فصَارَ يَفهَمُ أنَّ ذلك اللفظَ يُستَعمَلُ

(١) والقول بأن اللغة اصطلاحية لا يُعرف عن أحد من المسلمين قاله قبل أبي هاشم الجبائي المعتزلي، فإنه تنازَعَ هو والأشعري في مبدأ اللغات، فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية، وقال الأشعري: هي توقيفية، ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة، فقال آخرون: بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحي، وقال فريق رابع: بالوقف. انظر: كتاب «الإيمان» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص٧٦).

في ذلك المعنىٰ، ثم هذا يَسمَعُ لفظًا بعد لفظٍ حتىٰ يَعرِفَ لغَةَ القومِ الذين نَشَأَ بينهم مِن غيرِ أن يكونوا قد اصطلَحُوا معه علىٰ وضعٍ مُتقدِّمٍ، بل ولا أوقَفُوهُ علىٰ معاني الأسماء(١).

فمن زعم أن المجاز أسلوب من أساليب العرب فقد غلط؛ لأن المثبت للمجاز -أعني: المجاز الذي اصطلحوا عليه- مثبتٌ للوضع الأول، أي: أن هناك وضعًا أَوَّلَ للألفاظ ثم بعد ذلك جاء الوضع الثاني، وأنىٰ لهم أن يثبتوا ذلك؟

فمن أين لهم أن الأسد وضعه العرب أولًا للحيوان المفترس، ثم وضعوه بعد ذلك للرجل الشجاع.

بل لو قلبنا عليهم الدعوىٰ فجعلنا الوضع الأول ثانيًا، والثاني أَوَّلَ، لبهتوا، ولما استطاعوا أن يأتوا بنقل واحد عن أئمة اللغة يخالف زعمنا.

ومن هنا يجب أن يعلم أن محل النزاع في صحة ما ادعوه وهو أن المجاز خلاف الأصل، فليس إنكار المجاز لكونه اصطلاحًا متأخرًا، وإنما لفساده من جهة المعنىٰ.

ومما يَرفَعُ المجاز بالكلية، ويجتثُّهُ من جذوره أنهم جعلوا مِن علامةِ الحقيقَةِ: السَّبقُ إلىٰ الفهمِ، كما قال الآمدي: «فالمتبادرُ إلىٰ الفهمِ هو

(١) انظر: «الإيمان» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص٧٦)، و«مختصر الصواعق» للموصلي (٢/ ٧٩٥-٧٩٦).

الحقيقَةُ، وغيرُهُ هو المجازُ»(١).

وشرطوا في كونها حقيقَةً الاستعمال، وعند الاستعمَالِ لا يَسبِقُ إلىٰ الفَهمِ غير المعنىٰ الذي استُعمِلَ اللفظُ فيه فيجب أن يكونَ حقيقَةً، فلا يَفهَمُ أحدٌ من قوله تعالىٰ: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [النحل:١١٢]، أن الجوعَ والخوفَ طعامٌ يؤكَلُ بالفم(٢).

كما جعَلُوا مِن علامَةِ المجاز عند القائلين به أنَّ مَا تبَادَرَ غيرُهُ إلىٰ الذهنِ فهو مجازٌ.

وهذا الفرقُ بينَ الحقيقَةِ والمجازِ مبنيٌّ علىٰ أصلٍ باطِلٍ وهو: تجريدُ اللفظِ عنِ القرائِنِ الكليَّةِ، والنطقُ به وحدَهُ، وهذا الفرضُ باطِلٌ، فإنَّ اللفظَ بدونِ القيدِ والتركِيبِ بمنزلَةِ الأصوَاتِ التي يَنعِقُ بها لا تفيدُ فائدَةً، وإنما يفيدُ تركيبُهُ معَ غيرِهِ تركيبًا إسنَاديًّا يَصِحُّ السكوتُ عليه.

وعلىٰ هذا فقول القائل: الحقيقَةُ ما تبادَرَ معناها بغيرِ قرينَةٍ، وأما المجازُ فلا يتبَادَرُ إلا بقرينَةٍ، كما قال أبو الحسين المعتزلي: «فبِأَن يَسبِق إلىٰ أَفهَامِ أهلِ اللغةِ عند سماعِ اللفظَةِ مِن دونِ قرينَةٍ معنىٰ منَ المعاني دون آخر فَيَعلَمُوا أنها حقيقَةٌ فيما سَبَقَ إلىٰ الفهمِ»(٣)، **قولٌ باطلٌ**؛ لأنَّ اللفظَ بغيرِ قرينَةٍ

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٥٦).

(٢) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٢/ ٧٨٦-٧٨٩).

(٣) «المعتمد» (١/ ٢٦).

ولا تركيبٍ لا يُفيدُ شيئًا، ولا يُستَعمَلُ في كلام العرب.

فإن كانَ المجازُ يحتاجُ اللفظُ المفرَدُ في إفادتِهِ المعنىٰ إلىٰ قرينَةٍ لَزِمَ أن تكونَ اللغاتُ كلُّها مجازًا، والتفريقُ بينَ بعضِ القرائنِ وبعضٍ تحكُّمٌ محضٌ لا معنىٰ له(١).

ومما يبطل المجاز أيضًا أنهم جعلوا من أهم علاماته صحة نفيه، بمعنىٰ: يصحُّ نفيُهُ باعتبارِ الوَضعِ الأوَّل، فمن قال: إنَّ لفظَ الأسَدِ للرجلِ الشجاع، والحمارِ للبليدِ ليس بحقيقَةٍ، فإنَّه يلزمُهُ صحَّة نفيِهِ، فيقول: هذا ليسَ بأسدٍ، ولا بحمارٍ، ولكنه آدميٌّ.

قال الآمدي في تقرير ذلك: «ولو كان مجازًا في أحدهما لصحَّ نفيُهُ؛ إذ هو أمارَةُ المجازِ»(٢).

وقال: «وحيث صحَّ نفيُهُ دلَّ علىٰ كونِهِ مجازًا»(٣).

فيقالُ لهم: أهذه الصحةُ هي الصحةُ عندَ أهلِ اللسان، أو عند أهلِ الاصطلاح، أو عندَ أهلِ العُرفِ؟

فَمَن هُم الذين يُستَدَلُّ بصِحَّةِ نفيِهِم وَيُجعَل عيارًا علىٰ كلامِ اللهِ ورسُولِهِ ﷺ؟

---

(١) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٢/ ٧١٨-٧٢٥).

(٢) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٤٣).

(٣) «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ١١٣).

فإن كان المعتبَرُ نفيَ أهلِ اللسانِ طُولِبتُم بصحَّةِ النقلِ عنهم بأنَّ هذا يَصِحُّ نفيُهُ وهذا لا يصحُّ نفيُهُ، ولن تجِدُوا إلىٰ ذلك سبيلًا.

وإن كان المعتبَرُ نفيَ أهلِ الاصطلاحِ لم يُفِد ذلك شيئًا؛ لأنهم هم اصطلَحُوا علىٰ أنَّ هذا مجازٌ فيصِحُّ لهم نفيُهُ، وهذا حقيقَةٌ فلا يَصِحُّ لهم نفيُهُ، فكان ماذا؟ وهل استَفَدنا بذلك شيئًا؟!

وإن كان المعتبرُ نفيَ أهلِ العُرفِ، فنفيُهُم تابعٌ لعُرفِهِم وَفَهمِهِم فلا يكونُ عيارًا علىٰ أَصلِ اللغة[1].

وهاهنا أمرٌ يجبُ التنبُّهُ له، وهو: أنَّ القائلين بالمجازِ في صفاتِ اللهِ تَوَصَّلُوا به إلىٰ نفيِ كثيرٍ مِن صفاتِ اللهِ الثابِتَةِ بالكتابِ العزيزِ، والسنةِ الصحيحةِ؛ زَعمًا منهم أنها مجازٌ، والمجازُ يصحُّ نفيُهُ.

فزعمُوا أنَّه لا استواء ولا يد؛ لأنَّ هذه الصفَاتِ لم تُرَد بها حقيقَتُها، وإنما هي عندهم مجازَاتٌ، فالاستِوَاءُ يُرَادُ به الاستيلاء، واليدُ يُرَاد بها النعمة، فنَفَوا الصفَاتِ بِنَاءً علىٰ القولِ بالمجازِ الذي أمارَتُهُ صِحَّة نفيِهِ.

قال أبو الحسين المعتزلي في تقريرِ نفيِ صفاتِ اللهِ بالمجاز: «وأما الدَّلالَةُ علىٰ أنَّ في القرآنِ مجازًا: فقولُ اللهِ ﷻ: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف:٧٧].

(١) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٢/ ٧١٨).

وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر:٢٢].

وقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:٢٣]»[١].

وقال أبو حامد الغزالي: «وأمَّا قولُه ﷺ: «**ينزل ربنا -تبارك وتعالىٰ- كل ليلة إلىٰ السماء**»، فَللتأويلِ فيه مجالٌ من وجهين: أحدهما: في إضَافَةِ النزُولِ إليه وأنَّه مجازٌ ...»[٢].

وقال الزمخشري المعتزلي: «فإن قلتَ: ما معنىٰ وصفِ اللهِ تعالىٰ بالرَّحمةِ، ومعناها العطف، والحنو، ومنها الرَّحِم لانعطافِها علىٰ ما فيها.

قلت: هو مجازٌ عَن إنعَامِهِ علىٰ عبادِهِ؛ لأنَّ الملِكَ إذا عَطَفَ علىٰ رَعِيَّتِهِ ورَقَّ لهم أصابهم بمعروفِهِ وإنعامِهِ»[٣].

وَمِنَ المعلُومِ بالاضطرارِ من دينِ الإسلام: أنَّه لا يجوزُ إطلاقُ النَّفي علىٰ ما أثبَتَهُ اللهُ تعالىٰ من الأسماءِ الحسنىٰ والصفَاتِ العُليَا.

وهذا هو الغرَضُ مِنَ القولِ بالمجازِ عندَ مَن أحدَثَهُ، فالقولُ به ذريعَةٌ لنفيِ صفَاتِ اللهِ تعالىٰ، وبالقولِ به نَفَىٰ المعطِّلُونَ صفَاتِ اللهِ ﷻ، وأبطَلُوا اتصافَ اللهِ بها.

---

(١) «المعتمد» (١/ ٢٤).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص٥٧).

(٣) «الكشاف» (١/ ٥١).

وعلىٰ هذا كانَ القولُ بالمجازِ في صفَاتِ الله تعالىٰ لا يجوزُ، وهو مُنكَرٌ مِنَ القول وزورٌ، فالمجازُ طاغوتٌ لَهَجَ به المتكَلِّمُونَ، والتَجَأَ إليه المعطلونَ، جَعَلُوهُ جُنَّةً يَتَتَرَّسُونَ به مِن إثباتِ حقَائِقِ صفَاتِ ربِّ العالمين.

ولا يُعتَرَضُ علىٰ ما تقدَّم فيقال: الربُّ سبحانه خاطَبَهُم بما أَلِفُوهُ مِن لُغَاتِهم واعتادُوهُ مِنَ التفَاهُمِ منها، فلما كان من خطابِهِم فيما بينهم الحقيقَةُ والمجازُ جاءَ خطَابُ اللهِ لهم بذلك؛ لِيحصُلَ لهم الفَهمُ والبيانُ.

لأنَّ هذا إيرادٌ باطلٌ؛ فإنَّ خطابَ اللهِ سابِقٌ علىٰ مخاطَبَةِ بعضِهِم بعضًا، فهل كان في كلامِهِ سبحانه ألفَاظٌ وُضِعَت لمعانٍ ثم نَقَلَها سبحانه عنها إلىٰ مَعَانٍ أخر؟ فهل يُتَصَوَّرُ هذا القدر في كلامِهِ وإن سُلِّمَ جَدَلًا أنَّ ذلك ممكنٌ في مخاطَبَةِ بعضِهِم بعضًا؟[(١)].

وبهذا يُعلَمُ فسادُ مَن حملَ نصوصَ الصفَاتِ علىٰ المجازِ، بل نقَلَ أئمةُ السلفِ الإجماعَ علىٰ وجوبِ الإقرارِ بالصفاتِ وحملِها علىٰ الحقيقَةِ لا علىٰ المجاز.

وأختمُ هذا المبحثِ بفائِدَةٍ عظيمةٍ، وهي: أنَّنا إذا سَلَّمنا بوُجُودِ المجازِ في اللغةِ والقرآنِ، فإنَّ مما يُبطِلُ المجاز مِن أصلِهِ في بابِ الأسماءِ والصفَاتِ: أنَّ المجازَ لا يَدخُلُ في المنصُوصِ، وإنما في الظاهِرِ المحتَمل له.

---

(١) انظر: «مختصر الصواعق» للموصلي (٢/ ٧٥٩-٧٦٠).

وكونُ الألفاظِ نَصًّا تُعرَفُ بشيئين:

أحدهما: بِعَدَمِ احتمَالِهِ لغيرِ مَعناه وَضعًا، كالعَشَرَةِ.

والثاني: ما اطَّرَدَ استعمَالُهُ علىٰ طريقَةٍ واحِدَةٍ في جميع موارِدِهِ، فإنَّه نصٌّ في معناه، لا يَقبَلُ تَأويلًا ولا مجازًا، وَإن قُدِّرَ تَطَرُّقُ ذلك إلىٰ بعضِ أفرادِهِ، وصار هذا بمنزِلَةِ خبرِ التواترِ، لا يتَطَرَّقُ احتمالُ الكذِبِ إليه، وإن تَطَرَّقَ إلىٰ كلِّ واحدٍ من أفرادِهِ بمفرَدِهِ، وهذه عِصمَةٌ نافعَةٌ، تَدُلُّكَ علىٰ خَطَأِ كثيرٍ مِنَ التأويلات في السمعيَّاتِ التي اطَّرَدَ استعمَالها في ظاهرها[١].

وَنُصُوصُ الصفَاتِ مِن هذا البابِ.

وقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة أنه يجب الإقرار بالصفات علىٰ الحقيقة، ونفي المجاز عنها، وهو قول أئمة السلف الصالح[٢].

○○○○○

(١) انظر: «بدائع الفوائد» لابن القيم (١/ ٢٦-٢٧).

(٢) وهذا الرد علىٰ هذه الفرية قد لخصته من رسالتي: «موافقة شيخ الإسلام ابن تيمية لأئمة السلف في تقرير القواعد والضوابط المتعلقة بباب الأسماء والصفات».

الفرية الثانية عشرة: دعواه: «أن مراد الأشاعرة بنفي ظاهر النصوص: الظاهر الذي زعم المجسمة أنه ظاهر»

قال المدعو سعيد فودة (ص٧٩):

وعلى كل حال، فإن علماءنا علماء الأشاعرة عندما قالوا ظواهر النصوص التي تتكلم على بعض الإضافات مثل اليد والعين والوجه والساق وغيرها، ليست بمرادة، إنما أرادوا بالظاهر منها المعنى الذي زعم المجسمة أنه ظاهر، فهؤلاء زعموا أن الظاهر من العين العضو المعروف، ومن اليد الجارحة، ومن الوجه ما هو على الرأس ويحتوي على العينين، وكذلك الساق أرادوا منها العضو المعروف. فلما رأى العلماء من أهل السنة أن المجسمة ادعوا أن النصوص الواردة في القرآن يظهر منها نسبة هذه المعاني لله تعالى، ردّوا عليهم وقالوا: إن هذه الظواهر غير مرادة؛ لأنه توجد قرائن حالية وقرائن لفظية كثيرة على عدم إرادتها، ومعنى هذا الكلام أن هذه المعاني التي تسمونها أيها المجسمة ظواهر نصوص ليست بظواهر أصلاً، لأنها لو كانت ظواهر لما جاءت في النصوص قرائن تدل على عدم إرادتها.

فالخلاف إذن كما سبق توضيحه هو أن هذه المعاني التي لا تليق إلا بالأجسام والمخلوقات، لا نسلم أيها المجسمة والمشبهة أنها هي الظاهر نسبتها إلى الله تعالى عند قراءة القرآن، بل لا يظهر ذلك المعنى إلا لمن كانت نفسه أصلاً منحرفة عن التوحيد والتنزيه، ولمن لم يكن عارفاً بأساليب اللغة من المعاني والبيان.

وذلك أن القواعد اللغوية تبين المعاني الصحيحة للناظرين في القرآن، ومن كان على علم بها لم يتبادر إلى ذهنه هذه المعاني الباطلة، فلا يسميها ظاهرة أصلاً.

إن أئمة السلف الصالح أجمعوا علىٰ أن نصوص الصفات يجب أن تجرىٰ علىٰ ظاهرها، كما تقدم، وبينوا وُجُوب إثباتِ نصوصِ الصفَاتِ علىٰ

ما يتبَادَرُ إلىٰ العَقلِ السَّليمِ مِنَ المعاني، من غيرِ تمثيلٍ، ولا صرفٍ لها عن ظاهِرِها؛ لأنَّ القرآنَ نَزَلَ بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ.

ولم يتبادر إلىٰ عقل واحد منهم أن المراد بالعين العضو المعروف للمخلوق، ولا الرأس المعروف للمخلوق، ولا الوجه المعروف للمخلوق، **وإنما هذا من مغالطاته وتلبيساته.**

ومع هذا فلفظ الظاهِرِ في عُرفِ المتأَخِّرينَ قد صار فيه اشتراكٌ واشتباهٌ.

فإنَّ الظاهرَ إن أريدَ به: الظاهرُ الذي هو مِن خصائصِ المخلوقين حتىٰ يُشبَّه الله بخلقهِ، فهذا ضلالٌ، بل يجب القطعُ بأنَّ اللهَ تعالىٰ ليس كمثلِهِ شيءٌ لا في ذاته، ولا في صفاتِهِ، ولا في أفعَالِهِ.

وأما إن أريدَ بإجرائه علىٰ ظاهره: الظاهرُ الذي هو الظاهِرُ في عُرفِ سلفِ الأمَّةِ، بحيث لا يُحرَّفُ الكَلِمُ عن مواضِعِهِ، ولا يُلحَدُ في أسماءِ اللهِ تعالىٰ، ولا يُفَسَّرُ القرآنُ والحديثُ بما يخالفُ تفسيرَ سَلفِ الأمة وأهلِ السنة، بل يُجرَىٰ ذلك علىٰ ما اقتَضَتهُ النصوصُ، وَتَطَابَقَ عليه دلائلُ الكتابِ والسنة، وأجمعَ عليه سلفُ الأمة، فهذا مصيبٌ في ذلك، وهو الحقُّ(١).

فالله وَصَفَ نفسَهُ بأنَّ له يدَين، قال تعالىٰ: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

---

(١) انظر: «التسعينية» (٢/ ٥٤٦).

فلو قيل: إنَّ المرادَ باليدين: النعمَةُ أو القوَّةُ، لكان في ذلك صرفٌ للفظِ عن ظاهِرِهِ المتبادِرِ منه، مع أنَّ الواجِبَ هو إجراءُ النصوصِ علىٰ ظاهِرِها، وذلك بأن يُقالَ: لله يدانِ حقيقِيَّتَانِ تليقانِ به -جل وعلا- من غيرِ تحريفٍ ولا تمثيلٍ.

وأما قولك: «فهؤلاء زعموا أن الظاهر من العين العضو المعروف، ومن اليد الجارحة، ومن الوجه ما هو علىٰ الرأس ويحتوي علىٰ عينين...».

فهذا من البهتان علىٰ أهل السنة الذي تزعمه أنت وأئمتك، فأئمة السلف يثبتون ما ورد به النص من صفات الله، ولا ينقدح في أذهانهم التمثيل، وإنما يثبتون الصفة علىٰ ما يليق بالله، فيثبتون لله وجهًا كما يليق به، لأن الله أخبر أن له وجهًا، وهكذا بقية صفاته.

لكن أنت وأمثالك انقدح في أذهانكم عند قراءتكم لآيات الصفات: التمثيل، فلا تعقلون يدًا إلا كيد المخلوق، ولا وجهًا إلا كوجه المخلوق، فلا تفسرون الألفاظ إلا بما تشاهدونه في الخارج، وتظنون أن هذا هو معناه في لغة العرب؛ اعتمادًا علىٰ ما كتبه بعض الأشاعرة كابن منظور، والفيروزآبادي ونحوهم.

ولهذا قُلتَ: «المعاني التي لا تليق إلا بالأجسام والمخلوقات، لا نسلم أيها المجسمة والمشبهة أنها هي الظاهر نسبتها إلىٰ الله تعالىٰ عند قراءة القرآن».

ومن هنا حكم أئمتك -ولا يبعد أن تكون مثلهم- علىٰ ظاهر نصوص الوحيين أنها تتضمن الكفر؛ لأنهم لم يفهموا من ظاهرها إلا التمثيل، لا كما زعمت أن مرادهم بالظاهر ما زعمته المجسمة، وإليك نصوص أئمتك في ذلك:

قال الرازي: «وأما الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة، فالجواب كلي عنها: أن القواطع العقلية دلت علىٰ امتناع الجسمية والجهة»[(١)].

وقال الرازي: «الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل»[(٢)].

وقال الآمدي: «واعلم أن هذه الظواهر -وإن وقع الاغترار بها بحيث يقال بمدلولاتها ظاهرًا من جهة الوضع اللغوي والعرفي والاصطلاحي-، فذلك لا محالة انخراط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف التشبيه»[(٣)].

وقال البيجوري: «ومما يوهم الجسمية قوله تعالىٰ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر:٢٢]»[(٤)].

---

(١) «معالم أصول الدين» (ص٢٧).
(٢) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (ص٣٦٥).
(٣) «غاية المرام في علم الكلام» (ص١٥٦).
(٤) «تحفة المريد» (ص١٥٨).

وقال البيجوري: «ومما يوهم الجوارح قوله تعالىٰ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن:٢٧]. ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح:١٠]»[1].

تأمَّل أخي القارئ كيف جعل هؤلاء دلالة الكتاب والسنة دلائل كفرية، وأن ظاهرهما يوهم الكفر، أو ما لا يليق بالله -علىٰ زعمهم-، بل ليس عندهم أي شك في أن ظاهر كلام الله ورسوله ﷺ انخراط في سلك نظام التجسيم، ودخول في طرف التشبيه؟!

فأي تنقص لله ورسوله ﷺ بعد هذا؟!

إذ يلزم علىٰ قولهم أن الله لو تركنا في الأمور العقدية بلا كتاب ولا سنة لكان خيرًا، وأحسن للأمة، كما يلزم أن الله جعل كتابه مُضلًّا للناس، لا هاديًا لهم، تعالىٰ الله عن قولهم علوًّا كبيرًا[2].

ثم إن الأخذ بالظاهر عند فودة وأئمته يشترط فيه ألا يصادمه قاطع عقلي، فلا يؤخذ بنصوص الوحيين عند وجود الاستحالة العقلية.

قال أبو المعالي الجويني: «فإذا ثبتت هذه المقدمات فيتعين بعدها علىٰ كل مُعتنٍ بالدين واثق بعقله، أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها،

---

(١) «تحفة المريد» (ص١٥٩).

(٢) انظر: رسالة: «تبصير ذوي العقول بحقيقة مذهب الأشاعرة في الاستدلال بكلام الله والرسول ﷺ».

لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها، فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به، وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلًا في العقل، وثبتت أصولها قطعًا.

ولكن طرق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلىٰ القطع، ولكن المتدين يغلب علىٰ ظنه ثبوت ما دَلَّ الدليل السمعي علىٰ ثبوته، وإن لم يكن قاطعًا، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفًا لقضية العقل فهو مردود، قطعًا بأن الشرع لا يخالف العقل»[(١)].

وقال التفتازاني: «ومن جملة ما لابد منه ولاسبيل إلىٰ الجزم به: انتفاء المعارض العقلي؛ إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره»[(٢)].

ومن المعلوم أنه لا يَجُوزُ أَن يُقالَ: مَا في العَقلِ أَو القَرِينَةُ العقلِيَّةُ تَصرِفُ النُّصُوصَ عَن ظَاهِرِها إلىٰ معنىٰ يخالِفُ الظَّاهِر؛ لأنَّ اللهَ ﷻ أَخبَرَ أنَّ كَلامَهُ هُدًىٰ ورحمَةٌ للمؤمنين، وأَخبَرَ أنَّ رَسُولَهُ ﷺ قد بَلَّغ البَلاغَ المبينَ، وأنه بيَّن للناس مَا أُنزِلَ إليهم، ومَعلُومٌ أنَّ المخَاطِبَ الذي أَخبَرَ أنَّ كلامَهُ بلاغٌ مُبينٌ، وهُدًىٰ للناس، إِذَا أَرَادَ بِكَلامِهِ مَا لا يَدُلُّ عَليه ولا يُفهَمُ منه إلا بمثلِ هذه القَرِينَةِ العقلِيَّةِ لم يَكُن قد بيَّن وهَدَىٰ، ولم يَكُن كَلامُهُ هُدًىٰ ورحمةً للمؤمنين، وهذا مما اتَّفَقَ المسلِمُونَ علىٰ وُجُوبِ تَنزِيهِ اللهِ ورسُولِهِ ﷺ عن ذلك.

---

(١) «الإرشاد» (ص٣٥٩-٣٦٠).

(٢) «شرح المقاصد» (١/ ٢٨٣).

ثم يُقال: لَيسَ في العَقلِ مَا يُنَافي مَدلُول القُرآنِ، فإنَّ «المنقولَ الصَّحِيحَ لا يُعَارِضُهُ مَعقُولٌ صَرِيحٌ»، وعليه فَمَا يُذكَرُ مِنَ الحُجَجِ العَقليَّةِ المخالفَة لمدلُولِ القُرآنِ هي في الحقيقة شُبُهَاتٌ فَاسِدَةٌ، فلا يَصِحُّ أَن تُجعَلَ حُجَّة في تَأوِيلِ النُّصُوصِ الشرعِيَّة.

وَيُقَالُ أيضا جَوَابًا علىٰ مَن زَعَمَ جَوازَ صَرفِ النصُوصِ عَن ظَاهِرِهَا إلىٰ معنىٰ يخالف ظَاهِرَها بالقَرِينَةِ العقلِيَّةِ: هذا البَابُ الذي فَتَحتُمُوهُ، وإن كنتم تَزعُمُونَ أنكم تَنتَصِرُونَ به علىٰ إخوَانِكُمُ المؤمنين في مَوَاضِعَ قَلِيلَةٍ خفِيَّةٍ: فقد فَتَحتُم عليكم بَابًا لأنوَاعِ المشرِكِينَ والمبتَدِعِينَ، لا تَقدِرُونَ علىٰ سَدِّهِ، فإنكم إذا سَوَّغتُم صَرفَ القرآنِ عَن دَلالَتِهِ المفهُومَةِ بغيرِ دَلِيلٍ شَرعِيٍّ بما دَلَّ القاطِعُ العقلِيُّ علىٰ استحَالَتِهِ.

ومن الحجج التي يُردُّ بها علىٰ فودة وأئمته أن يقال: بِأَيِّ عقلٍ نَزِنُ القاطِع العَقلِيَّ؟ فَإِنَّ الفَيلَسُوفَ يزعُمُ قِيَامَ القاطِعِ العقليِّ علىٰ بُطلان حَشرِ الأجسَادِ!

وَيزعُمُ المعتزليُّ قيامَ القَواطِعِ علىٰ امتِنَاعِ رُؤيَةِ الله تعالىٰ، وعلىٰ امتِنَاعِ قِيامِ عِلمٍ أو كَلامٍ به تعالىٰ!!

وَبابُ التَّأويلات التي يَدَّعِي أصحَابُها وُجُوبها بالمعقولات أَعظَم مِن أن تَنحَصِر في هذا المقَامِ.

وَيَلزَمُ حينئذٍ محذُورَان عظيمان:

أحدهما: أَلا نُقِرَّ بشيءٍ من معاني الكتابِ والسنةِ حتىٰ نَبحَثَ قبل ذلك بحوثًا طَوِيلَةً عَرِيضَةً في إمكَانِ ذلك بالعَقلِ! وَكلُّ طائِفَةٍ من المختلفين في الكتَابِ يَدَّعُونَ أَنَّ العَقلَ يَدُلُّ علىٰ مَا ذَهَبُوا إليه، فَيَئولُ الأمرُ إلىٰ الحَيرَةِ.

المحذور الثاني: أنَّ القُلُوبَ تَتَخَلَّىٰ عَن الجزمِ بِشيءٍ تَعتَقِدُهُ مما أَخبَرَ به الرَّسُولُ ﷺ؛ إذ لا يوثَقُ بِأنَّ الظَّاهِر هو المرَاد، والتَّأويلاتُ مُضطَرِبَةٌ، فَيلزم عَزل الكتاب والسنة عَنِ الدَّلالَةِ والإرشَادِ حَتَّىٰ في أَعظَمِ مَقصُودٍ وهو: تَوحِيدُ اللهِ.

ولهذا تجدُ أَهلَ التأوِيلِ إنما يَذكُرُونَ نُصُوصَ الكتابِ والسنةِ للاعتِضَادِ لا للاعتِمَادِ، بشرطِ إن وَافَقَت مَا ادَّعَوا أنَّ العقلَ دَلَّ عليه، وأما إن خَالفَت فإنهم يُؤَوِّلُونها، وهذا فَتحُ بابِ الزَّندَقَةِ، نسأَلُ اللهَ العافِيَةَ(١).

ثم إن هؤلاء من تناقضهم أنهم يوجبون التأويل في بعض السمعيات دون بعض، وإذا كان كذلك قيل لهم: ما الفرق بين ما جوزتم تأويله فصرفتموه عن مفهومه الظاهر، وبين ما أقررتموه؟!

فسيقولون: إن ما عارضه عقلي قاطع تأولناه، وما لم يعارضه عقلي قاطع أقررناه.

---

(١) انظر: «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز (ص٢١٥-٢١٦).

فيقال لهم: فحينئذٍ لا يمكنكم نفي التأويل عن شيء من النصوص، فإنه ما من نص إلا وقد يقول فيه قائل: ثبت المعارض العقلي القاطع علىٰ تأويله.

فإن سلمتم وافقتم أهل الإلحاد، نعوذ بالله من الخذلان.

وإلا كان تحكُّمًا بلا دليل.

وقد أنكر أئمة السلف علىٰ من تأول النصوص علىٰ غير ظاهرها، فهاهي أقوالهم في ذلك:

عن محمد بن أحمد الجوزجاني[1]**، قال: كتَبَ إليَّ أحمدُ بن حنبل:** «أَحسَنَ اللهُ إلينا وإليك في الأمُورِ كُلِّها، وسَلَّمَكَ وَإيَّانا من كل سُوءٍ برحمتِهِ، أَتَاني كتَابُكَ تَذكُرُ فيه ما تَذكُرُ من احتِجَاجِ مَنِ احتَجَّ منَ المرجِئَةِ، وَاعلَم - رحمك الله- أَنَّ الخصُومَةَ في الدِّينِ ليسَت مِن طَرِيقِ أهلِ السنَّةِ، وأَنَّ تَأوِيلَ مَن تَأَوَّلَ القرآنَ بلا سُنَّةٍ تَدُلُّ علىٰ معنَاهَا أو مَعنىٰ مَا أَرَادَ اللهُ ﷻ منه، أو أثرٍ عن أصحَابِ رسُولِ اللهِ ﷺ ويعرفُ ذلك بما جاءَ عن النبيِّ ﷺ أو عَن أصحَابِهِ، فَهُم شَاهَدُوا النبيَّ ﷺ، وشَهِدُوا تَنزِيلَهُ، وما قَصَّه له في القرآنِ، وَمَا عَنىٰ به، ومَا أَرَادَ به، أَخَاصٌّ هو أَم عَامٌّ.

(١) هو: محمد بن أحمد بن الجراح الجوزجاني أبو عبد الرحيم. قال الخلال: «ثقة، جليل القدر». توفي: ٢٤٥هـ. انظر: «تهذيب التهذيب» لابن حجر (٣/ ٤٩٥-٤٩٦).

فَأَمَّا مَن تَأَوَّلَهُ علىٰ ظَاهِرِهِ بلا دَلالَةٍ من رَسُولِ اللهِ ﷺ ولا أَحَدٍ من أصحَابِهِ، فَهذا تَأوِيلُ أهلِ البِدَعِ؛ لأنَّ الآيةَ قد تكونُ خاصَّةً، ويكونُ حُكمُها حُكمًا عامًّا، ويكونُ ظَاهِرُها علىٰ العُمُومِ، وإنما قُصِدَت لشيءٍ بعَينِهِ، ورسول الله ﷺ هو المعبِّرُ عن كتَابِ الله ﷻ وَمَا أرادَ، وأصحَابُهُ ﷺ أعلَمُ بذلك منا لمشاهدتهم الأمر، وما أُرِيدَ بذلك»[1].

فقد قرَّرَ الإمامُ أحمدُ: أَنَّ تَأوِيلَ أَهلِ البِدَعِ هُوَ: تَأوِيلُ مَن تَأَوَّلَ القرآنَ عن ظَاهِرِهِ بلا دَلالَةٍ من رَسُولِ اللهِ ﷺ، ولا أَحَدٍ من أصحَابِهِ، فإنَّ الرسُولَ ﷺ هو المُعَبِّرُ عن كِتَابِ اللهِ، وأصحَابُهُ أَعلَمُ بذلك من غيرهم؛ فقد شَاهَدُوا النبيَّ ﷺ، وشَهِدُوا تَنزِيلَهُ، وما قَصَّه له في القرآنِ، وَمَا عَنىٰ به، ومَا أَرَادَ به.

وقال الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن كنتم -أي: الجهمية- مُحِقِّين في تَأويلِكُم هذا، وما ادَّعَيتُم من باطِلِكُم -ولَستُم كذلك- فَأتُوا بحديثٍ يُقَوِّي مَذهَبَكُم فيه عن رسُولِ الله ﷺ، أو بِتَفسِيرٍ تَأثِرُونَهُ صَحيحًا عَن أَحَدٍ مِن الصحابَةِ أو التَّابعين كما أَتيناكُم به عنهم نحن لمذهبنا، وإلا فمتىٰ نَزَلَت الجهميةُ من العلمِ بكتَابِ اللهِ، وبتفسيره المنزلة التي يجب علىٰ الناس قَبُولُ قَولِهُم فيه، وتَركُ ما يُؤثَرُ من خلافِهِم عن رسول الله ﷺ، وعن أصحَابِهِ، وعن

(١) أخرجه «الخلال في السنة» (٤/ ٢٣) عن عبد الله الطرسوسي عن محمد بن حاتم عن محمد الجوزجاني به. وذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوىٰ» (٧/ ٣٩٠- ٣٩١).

التَّابِعِينُ بَعدَهُم.

هَذا حَدَثٌ كبيرٌ في الإسلامِ، وَظُلمٌ عَظِيمٌ أن يَتَّبعَ تفسِيرُكُم كتابَ اللهِ بلا أَثَرٍ، وَيُترَكَ المأثُورُ فيه، الصحِيحُ مِن قَولِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وأصحَابِهِ، والتابعين لهم بإحسان -رضي الله عنهم-؟!»(١).

بل حتىٰ متقدمو الأشاعرة أنكروا علىٰ من تأول بعض نصوص الصفات عن ظاهرها:

قال أبو الحسن الأشعري في الردِّ علىٰ من تأوَّل اليدين: «وليس يجوزُ في لسَانِ العَرَبِ، ولا في عادةِ أهلِ الخطاب، أن يَقُولَ القائل: عملتُ كذا بيديَّ، ويعني به: النعمة، وإذا كان اللهُ ﷻ إنما خاطَبَ العربَ بِلُغَتِها، وما يجرِي مفهُومًا في كلامِها، ومعقولًا في خطابها، وكان لا يجوزُ في خِطَابِ أهلِ اللسان أن يقولَ القائل: فعلتُ بيديَّ، ويعني: النعمةَ؛ بطَلَ أن يكونَ معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿بِيَدَيَّ﴾ النعمة؛ وذلك أَنَّهُ لا يجوزُ أن يقولَ القائل: لي عليه يديَّ، بمعنىٰ: لي عليه نعمتي، ومن دافعنا عن استعمَالِ اللغَةِ، ولم يرجع إلىٰ أهلِ اللسَانِ فيها دوفع عن أن تكونَ اليد بمعنىٰ النعمة؛ إذ كان لا يمكنُهُ أن يتعلَّق في أنَّ اليد النعمة إلا من جِهَةِ اللغة.

فإذا دفع اللغة لزِمَهُ ألا يُفسَّر القرآنُ من جِهَتِها، وألا يثبت اليد نعمة من قِبَلِها؛ لأنه إن روجع في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿بِيَدَيَّ﴾ نعمتي إلىٰ الإجماع،

(١) «الرد علىٰ الجهمية» (ص٩٥).

فليس المسلمونَ علىٰ ما ادَّعىٰ متفقين، وإن روجِعَ إلىٰ اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل: بيديَّ، يعني: نعمتي، وإن لجأ إلىٰ وجهٍ ثالِثٍ سألناه عنه ولن يجدَ له سَبيلًا»[١].

وقال البيهقي: «باب ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه، واليدين، والعين، وهذه صفات طريق إثباتها السمع، فنثبتها»[٢].

وقبل طيِّ هذه الصفحة من المناسب أن أختم بفصل ذكره ابن القيم في مقام الرد علىٰ أهل التأويل، وفيه ردٌّ علىٰ كثيرٍ من الشبه التي ذكرها هذا الأشعري في كتابه النقض المزعوم!: «**الفصل السادس: في تعجيز المتأولين عن تحقيق الفرق بين ما يسوغ تأويله من آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسوغ.**

لا ريب أن الله سبحانه وصف نفسه بصفات، وسمىٰ نفسه بأسماء، وأخبر عن نفسه بأفعال، فسمىٰ نفسه بالرحمن الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، إلىٰ سائر ما ذكر من أسمائه الحسنىٰ، ووصف نفسه بما ذكره من الصفات، كسورة الإخلاص، وأول الحديد، وأول طه، وغير ذلك.

---

(١) «الإبانة عن أصول الديانة» (ص٩٠).

(٢) «الاعتقاد» (ص٧٨).

ووصف نفسه بأنه يحب، ويكره، ويمقت، ويرضىٰ، ويغضب، ويأسف، ويسخط، ويجيء، ويأتي، وينزل إلىٰ سماء الدنيا، وأنه استوىٰ علىٰ عرشه، وأن له علمًا، وحياة، وقدرة، وإرادة، وسمعًا، وبصرًا، ووجهًا، وأن له يدين، وأنه فوق عباده، وأن الملائكة تعرج إليه، وتنزل بالأمر من عنده، وأنه قريب، وأنه مع المحسنين، ومع الصابرين، ومع المتقين، وأن السموات مطويات بيمينه.

ووصفه رسوله بأنه يفرح، ويضحك، وأن قلوب العباد بين أصابعه، وغير ذلك مما وصف به نفسه، ووصفه به رسولهﷺ.

فيقال للمتأول: هل تتأول هذا كله علىٰ خلاف ظاهره، وتمنع حمله علىٰ حقيقته؟

أم تقر الجميع علىٰ ظاهره وحقيقته؟

أم تفرق بين بعض ذلك وبعضه؟

فإن تأولت الجميع وحملته علىٰ خلاف حقيقته: كان ذلك عنادًا ظاهرًا، وكفرًا صراحًا، وجحدًا للربوبية، وحينئذٍ فلا تستقر لك قدم علىٰ إثبات ذات الرب تعالىٰ، ولا صفة من صفاته، ولا فعل من أفعاله، فإن أعطيت هذا من نفسك ولم تستهجنه التحقت بإخوانك الدهرية الملاحدة الذين لا يثبتون للعالم خالقًا ولا ربًّا.

فإن قلت: بل أثبت أن للعالم صانعًا وخالقًا، ولكن لا أصفه بصفة تقع

علىٰ خلقه، وحيث وصف بما يقع علىٰ المخلوق أتأوله.

قيل لك: فهذه الأسماء الحسنىٰ، والصفات التي وصف بها نفسه: هل تدل علىٰ معانٍ ثابتة هي حق في نفسها، أم لا تدل؟

فإن نفيت دلالتها علىٰ معنىٰ ثابت: كان ذلك غاية التعطيل.

وإن أثبت دلالتها علىٰ معان هي حق ثابت، قيل لك: فما الذي سوغ لك تأويل بعضها دون بعض؟ وما الفرق بين ما أثبته ونفيته وسكت عن إثباته ونفيه من جهة السمع أو العقل؟

ودلالة النصوص علىٰ أن له سمعًا، وبصرًا، وعلمًا، وقدرة، وإرادة، وحياة، وكلامًا: كدلالتها علىٰ أن له رحمة، ومحبة، وغضبًا، ورضًا، وفرحًا، وضحكًا، ووجهًا، ويدين، فدلالة النصوص علىٰ ذلك سواء، فلِم نفيت حقيقة رحمته، ومحبته، ورضاه، وغضبه، وفرحه، وضحكه، وأولتها بنفس الإرادة؟

فإن قلت: لأن إثبات الإرادة والمشيئة لا يستلزم تشبيهًا ولا تجسيمًا، وإثبات حقائق هذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم، فإنها لا تعقل إلا في الأجسام، فإن الرحمة رقة تعتري طبيعة الحيوان، والمحبة ميل النفس لجلب ما ينفعها، والغضب غليان دم القلب طلبًا للانتقام، والفرح انبساط دم القلب لورود ما يسره عليه.

قيل لك: وكذلك الإرادة، هي ميل النفس إلىٰ جلب ما ينفعها، ودفع ما يضرها، وكذلك جميع ما أثبته من الصفات، إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد، فإن العلم: انطباع صورة المعلوم في نفس العالم، أو صفة عرضية قائمة به، وكذلك السمع، والبصر، والحياة، أعراض قائمة بالموصوف.

فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات، ولم يلزم من إثبات هذه؟

فإن قلت: لأني أثبتها علىٰ وجه لا يماثل صفاتنا ولا يشابهها.

قيل لك: فهلا أثبت الجميع علىٰ وجه لا يماثل صفات المخلوقين ولا يشابهها؟

ولِمَ فهمت من إطلاق هذا: التشبيه والتجسيم، وفهمت من إطلاق ذلك التنزيه والتوحيد؟

وهَلَّا قلت: أثبت له وجهًا، ومحبة، وغضبًا، ورضًا، وضحكًا، ليس من جنس صفات المخلوقين؟

فإن قلت: هذا لا يُعقل.

قيل لك: فكيف عقلت سمعًا، وبصرًا، وحياة، وإرادة، ومشيئة، ليست من جنس صفات المخلوقين؟

فإن قلت: أنا أفرق بين ما يُتأول وبين ما لا يُتأول: بأن ما دل العقل علىٰ ثبوته يمتنع تأويله، كالعلم، والحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، وما لا يدل عليه العقل: يجب أو يسوغ تأويله، كالوجه، واليد، والضحك، والفرح، والغضب، والرضا، فإن الفعل المحكم دل علىٰ قدرة الفاعل، وإحكامه دل علىٰ علمه، والتخصيص دل علىٰ الإرادة، فيمتنع مخالفة ما دل عليه صريح العقل.

قيل لك أولًا: وكذلك الإنعام، والإحسان، وكشف الضر، وتفريج الكربات، دل علىٰ الرحمة، كدلالة التخصيص علىٰ الإرادة سواء.

والتخصيص بالكرامة، والاصطفاء، والاجتباء، دالٌّ علىٰ المحبة، كدلالة ما ذكرت علىٰ الإرادة.

والإهانة، والطرد، والإبعاد، والحرمان، دال علىٰ المقت والبغض، كدلالة ضده علىٰ الحب، والرضا.

والعقوبة والبطش والانتقام دال علىٰ الغضب، كدلالة ضده علىٰ الرضا.

ويقال ثانيًا: هب أن العقل لا يدل علىٰ إثبات هذه الصفات التي نفيتها، فإنه لا ينفيها، والسمع دليل مستقل بنفسه، بل الطمأنينة إليه في هذا الباب أعظم من الطمأنينة إلىٰ مجرد العقل، فما الذي يُسوغ لك نفي مدلوله؟

ويقال لك ثالثًا: إن كان ظاهر النصوص يقتضي تشبيهًا أو تجسيمًا:

فهو يقتضيه في الجميع، فأوِّلِ الجميع، وإن كان لا يقتضي ذلك: لم يجز تأويل شيء منه.

وإن زعمت أن بعضها يقتضيه، وبعضها لا يقتضيه: طولبت بالفرق بين الأمرين، وعادت المطالبة جذعًا.

ولما تفطن بعضهم لتعذر الفرق، قال: ما دل عليه الإجماع، -كالصفات السبع- لا يتأول، وما لم يدل عليه الإجماع فإنه يتأول.

وهذا كما تراه من أفسد الفروق؛ فإن مضمونه: أن الإجماع أثبت ما يدل علىٰ التجسيم والتشبيه، ولولا ذلك لتأولناه، فقد اعترفوا بانعقاد الإجماع علىٰ التشبيه والتجسيم، وهذا قدح في الإجماع فإنه لا ينعقد علىٰ باطل.

ثم يقال: إن كان الإجماع قد انعقد علىٰ إثبات هذه الصفات، وظاهرها يقتضي التجسيم والتشبيه: بطل نفيكم لذلك، وإن لم ينعقد عليها: بطل التفريق به.

ثم يقال: خصومكم من المعتزلة لم يجمعوا معكم علىٰ إثبات هذه الصفات.

فإن قلتم: انعقد الإجماع قبلهم.

قيل: صدقتم والله، والذين أجمعوا قبلهم علىٰ هذه الصفات: أجمعوا

علىٰ إثبات سائر الصفات، ولم يخصوها بسبع، بل تخصيصها بسبع خلاف قول السلف، وقول الجهمية والمعتزلة.

فالناس كانوا طائفتين: سلفية، وجهمية، فحدثت الطائفة السبعية، واشتقت قولًا بين القولين، فلا للسلف اتبعوا، ولا مع الجهمية بقوا.

وقالت طائفة أخرىٰ: ما لم يكن ظاهره جوارح، وأبعاضًا، كالعلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والكلام، لا يتأول، وما كان ظاهره جوارح، وأبعاضًا، كالوجه، واليدين، والقدم، والساق، والإصبع، فإنه يتعين تأويله؛ لاستلزام إثباته التركيب والتجسيم.

قال المثبتون: جوابنا لكم بعين الجواب الذي تجيبون به خصومكم من الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات، فإنهم قالوا لكم: لو قام به سبحانه صفة وجودية، كالسمع، والبصر، والعلم، والقدرة، والحياة، لكان محلًّا للأعراض، ولزم التركيب، والتجسيم، والانقسام، كما قلتم: لو كان له وجه، ويد وإصبع، لزم التركيب، والانقسام، فحينئذٍ فما هو جوابكم لهؤلاء؛ نجيبكم به.

فإن قلتم: نحن نثبت هذه الصفات علىٰ وجه لا تكون أعراضًا، ولا نسميها أعراضًا، فلا يستلزم تركيبًا ولا تجسيمًا.

قيل لكم: ونحن نثبت الصفات التي أثبتها الله لنفسه، إذ نفيتموها أنتم

عنه، علىٰ وجه لا يستلزم الأبعاض، والجوارح، ولا يسمىٰ المتصف بها مركبًا، ولا جسمًا، ولا منقسمًا.

فإن قلتم: هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء، والأبعاض.

قلنا لكم: وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض.

فإن قلتم: العرض لا يبقىٰ زمانين، وصفات الرب باقية قديمة أبدية، فليست أعراضًا.

قلنا: وكذلك الأبعاض، هي: ما جاز مفارقتها، وانفصالها، وانفكاكها، وذلك في حق الرب تعالىٰ محال، فليست أبعاضًا، ولا جوارح، فمفارقة الصفات الإلهية للموصوف بها مستحيل مطلقًا في النوعين، والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه، وأبعاضه.

فإن قلتم: إن كان الوجه عين اليد، وعين الساق، والإصبع، فهو محال، وإن كان غيره لزم التمييز، ويلزم التركيب.

قلنا لكم: وإن كان السمع هو عين البصر، وهما نفس العلم، وهي نفس الحياة، والقدرة، فهو محال، وإن تميزت؛ لزم التركيب، فما هو جواب لكم؛ فالجواب مشترك.

فإن قلتم: نحن نعقل صفات ليست أعراضًا، تقوم بغير جسم متحيز، وإن لم يكن لها نظير في الشاهد.

قلنا لكم: فاعقلوا صفات ليست بأبعاض، تقوم بغير جسم، وإن لم يكن له في الشاهد نظير.

ونحن لا ننكر الفرق بين النوعين في الجملة، ولكن فرق غير نافع لكم في التفريق بين النوعين، وأن أحدهما يستلزم التجسيم والتركيب، والآخر لا يستلزمه.

ولما أخذ هذا الإلزام بحلوق الجهمية، قالوا: الباب كله عندنا واحد، ونحن ننفي الجميع.

فتبين أنه لا بد لكم من واحد من أمور ثلاثة:

إما هذا النفي العام، والتعطيل المحض.

وإما أن تصفوا الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، ولا تتجاوزوا القرآن والحديث، وتتبعوا في ذلك سبيل السلف الماضين، الذين هم أعلم الأمة بهذا الشأن نفيًا وإثباتًا ...»[1].

○○○○○

---

(١) «الصواعق المرسلة» (١/ ٢٢٠-٢٢٩).

الفرية الثالثة عشرة:
دعواه: «في مسألة تعارض العقل والنقل»

قال سعيد فودة (ص١٤٤):

وأما مسألة العقل والنقل وتعارضُهما، فقد بينا تفاصيلَها في غير هذا الموضع، ولكن حاصلُها أن علماءَ أهلِ الحق يقطعون ويجزمون أنه لا يوجد تعارضٌ بين المعاني الثابتةِ على سبيل القطع بالعقل، وبين المعاني الثابتةِ على سبيل القطع بالنقل، وأن تعارضَ القطعيات مستحيلٌ وباطل، ولا يتوهم إلا مغالطة. وأما إذا تعارض قاطع سواءً كان عقلياً أو نقلياً مع غير قاطع، فإن القاطع هو المقدَّم والمأخوذ به والمعتمد عليه. وفي تعارض الظنيات فيرجح ما هو راجح.

هذه من المراوغات والتلبيسات التي يستعملها سعيد فودة في هذا الباب، فهو يزعم أنه لا يوجد تعارض بين القواطع العقلية وبين القواطع السمعية.

ومن المعلوم أن الدليل السمعي لا يكون قطعيًّا عند الأشاعرة؛ قال أبو حامد الغزالي: «ثم كل ما ورد السمع به ينظر: فإن كان العقل مجوزًا له: وجب التصديق به... وأما ما قضىٰ العقل باستحالته: فيجب فيه تأويل ما ورد

السمع به»[١].

وقال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وصحة إعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه»[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على أمور عشرة، وكل واحد منها ظني، والموقوف على الظني ظني، ينتج أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد إلا الظن»[٣].

فالأدلة الشرعية عندهم لا تفيد اليقين إلا إذا سلمت من المعارض العقلي، فرجع القطع إلى العقل دون النقل، وإنما أراد سعيد فودة أن يلبس على الناس عند زعمه أنه لا تعارض بين القطعيات سواء كانت عقلية أو نقلية.

قال التفتازاني: «ومن جملة ما لابد منه ولا سبيل إلى الجزم به: انتفاء

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص٢٣١-٢٣٢).
(٢) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» (ص١٤٣).
(٣) «المطالب العالية» (٩/ ٧١).

المعارض العقلي؛ إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره»[١].

ولازم قولهم: الإلحاد والنفاق، والإعراض عما جاء به الرسول ﷺ، والإقبال علىٰ العقليات الذين هم من أعظم الناس اضطرابًا فيها.

وقد أفصح هذا الأشعري عن اعتقاده؛ فقال في (ص٢٩): «إن لم يدل الدليل العقلي علىٰ صفة الغضب مثلًا، فإننا ننظر في الدليل النقلي، فإن رأيناه قاطعًا بإثباتها كصفة متميزة عن غيرها من الصفات نحو القدرة والإرادة، فإنه يجب علينا إثباتها، ولكن إذا رأينا نفس الدليل النقلي غير قاطع بكونها مغايرة للصفات المذكورة، فكيف يصح منا إثباتها صفة مستقلة».

فجعل الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة بعد العقل، فأولًا يُستدل بالعقل فإن لم يوجد فبالنقل، ثم لابد في الدليل النقلي من أن يكون قاطعًا، كدلالته علىٰ الإرادة والقدرة، والنقل إنما كان قاطعًا في الدلالة علىٰ الإرادة والقدرة لسلامته من المعارض العقلي.

وهذا كله من تلبيساته ومراوغاته.

والذي أداه إلىٰ هذا أنه ليس معه ولا أئمته علىٰ نفي صفات الله أصل يعتمدون عليه من جهة الكتاب والسنة، وإنما يتمسكون بأوهام ظنوها قواطع عقلية، فاحتاجوا إلىٰ بيان تقديمها علىٰ الأدلة الشرعية.

---

(١) «شرح المقاصد» (١/ ٢٨٣).

والجواب:

أن هذا مع كونه باطلًا: لا يفيد؛ لأن عمدة الأشاعرة في تقديم العقل علىٰ النقل أن العقل أصل النقل، لا ما ادعاه سعيد فودة أنه يجب تقديم القطعي لكونه قطعيًّا.

وقد رد علىٰ هذه الدعوىٰ الباطلة شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل».

ومن الوجوه التي ذكرها قوله: «ليس في المعقولات ما يجب تقديمه علىٰ الشرع لكونه أصلا للشرع؛ لأن المقدم عليه إن لم يكن هو المعقول الدال عليه، فليس هو أصلًا له، فلا يجب تقديمه عليه بهذا الاعتبار، وإن كان هو المعقول الدال عليه، امتنع أن يكون صحيحًا مع بطلان الشرع؛ لأن صحته مستلزمة لصحة الشرع، وإلا لم يكن دليلًا عليه.

وثبوت الملزوم بدون الإلزام محال، فمن قدم العقل علىٰ الشرع فقد قدح في العقل والشرع جميعًا، وهو حال الذين قالوا: ﴿لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك:١٠].

وإذا قال القائل: نحن إنما قدحنا في القدر الذي خالف العقل من الشرع، لم نقدح في كل الشرع.

قيل: ومن قدم الشرع إنما قدح في ذلك القدر مما يقال إنه عقل، لم

يقدح في كل عقل، ولا في العقل الذي هو أصل يعلم به صحة الشرع، وإنما قلنا: (مما يقال إنه عقل)؛ لأنه ليس بمعقول صحيح، وإن سماه أصحابه معقولًا.

فإن من خالف الرسل -عليهم الصلاة والسلام- ليس معه لا عقل صريح ولا نقل صحيح، وإنما غايته أن يتمسك بشبهات عقلية أو نقلية، كما يتمسك المشركون والصابئون من الفلاسفة وغيرهم بشبهات عقلية فاسدة، وكما يتمسك أهل الكتاب المُبدَّل المنسوخ بشبهات نقليه فاسدة.

قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا صُمٌّ وَبُكۡمٞ فِي ٱلظُّلُمَٰتِۗ﴾ [الأنعام:٣٩].

وقال تعالىٰ: ﴿أَمۡ تَحۡسَبُ أَنَّ أَكۡثَرَهُمۡ يَسۡمَعُونَ أَوۡ يَعۡقِلُونَۚ إِنۡ هُمۡ إِلَّا كَٱلۡأَنۡعَٰمِۖ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان:٤٤].

ولهذا كان من قدم العقل علىٰ الشرع لزمه بطلان العقل والشرع، ومن قدم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع، بل سلم له الشرع.

ومعلوم أن سلامة الشرع للإنسان خير له من أن يبطل عليه العقل والشرع جميعًا.

وذلك لأن القائل الذي قال: العقل أصل الشرع، بل علمت صحته، فلو قدمنا عليه الشرع للزم القدم في أصل الشرع.

يقال له: ليس المراد بكونه أصلًا له: إنه أصل في ثبوته في نفس الأمر،

بل هو أصل في علمنا به؛ لكونه دليلًا لنا علىٰ صحة الشرع.

ومعلوم أن الدليل مستلزم لصحة المدلول عليه، فإذا قدر بطلان المدلول عليه لزم بطلان الدليل، فإذا قدر عند التعارض أن يكون العقل راجحًا والشرع مرجوحًا بحيث لا يكون خبره مطابقًا لمخبره، لزم أن يكون الشرع باطلًا، فيكون العقل الذي دل عليه باطلًا؛ لأن الدليل مستلزم للمدلول عليه، فإذا انتفىٰ المدلول اللازم وجب انتفاء الدليل الملزوم قطعًا.

ولهذا يمتنع أن يقوم دليل صحيح علىٰ باطل، بل حيث كان المدلول باطلًا لم يكن الدليل عليه إلا باطلًا.

أما إذا قُدم الشرع، كان المقدم له قد ظفر بالشرع، ولو قدر مع ذلك بطلان الدليل العقلي، لكان غايته أن يكون الإنسان قد صدق بالشرع بلا دليل عقلي، وهذا مما ينتفع به الإنسان، بخلاف من لم يبق عنده لا عقل ولا شرع، فإن هذا قد خسر الدنيا والآخرة.

فكيف والشرع يمتنع أن يناقض العقل المستلزم لصحته؟ وإنما يناقض شيئًا آخر ليس هو دليل صحته، بل ولا يكون صحيحًا في نفس الأمر.

وأيضًا فلو قدر أنه ناقض دليلًا خاصًّا عقليًّا يدل علىٰ صحته، فالأدلة العقلية الدالة علىٰ صحة الشرع متنوعة متعددة، فلا يلزم من بطلان واحد منها بطلان غيره، بخلاف الشرع المدلول عليه، فإن قد قدر بطلانه لزم بطلان جميع ما يدل عليه من المعقولات.

وأيضًا فإن هؤلاء المعارضين للشرع بالعقل هم يدعون في معقولات معينة أنه عرفوا بهذا الشرع، كدعوىٰ الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم أن الشرع إنما تعلم صحته بالدليل الدال علىٰ حدوث الأجسام، المبني علىٰ أن الأجسام مستلزمة للأعراض، والأعراض حادثة؛ لامتناع حوادث لا أول لها.

وهذا الدليل يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العلم بصدق الرسول ليس موقوفًا عليه؛ لأن الذين آمنوا بالله ورسوله ﷺ، وشهد لهم القرآن بالإيمان، من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان، لم يستدلوا علىٰ صدق الرسول بهذا الدليل.

وحينئذٍ فلو قدر أن هذا الدليل صحيح، لم يلزم من عدم الاستدلال به بطلان الإيمان بالرسول، بل يمكن الاستدلال علىٰ صدق الرسول بالأدلة الأخرىٰ، كالأدلة التي استدل بها السلف وجماهير الأمة.

وحينئذٍ فإذا قدر أن هذا المعقول المعين مناقض لخبر الرسول، لم يلزم من تقديم خبر الرسول عليه القدح في أصل السمع الذي لا يعلم إلا به، فكيف إذا كان هذا الدليل باطلًا؟

فإنه حينئذٍ لا يجوز أن يعتمد عليه في إثبات شيء ولا نفيه، فثبت أنه علىٰ كل تقدير لا يجب تقديمه علىٰ الشرع.

ومن زعم من أهل الكلام أنه لا طريق إلىٰ معرفة الصانع وصدق

رسوله إلا هذا، فإنه من أجهل الناس شرعًا وعقلًا.

أما الشرع: فقد عُلم أن السابقين الأولين لم يستدلوا به.

وأما العقل: فإن قول القائل: إنه لا دليل إلا هذا، قضية كلية سالبة، وشهادة علىٰ النفي العام، وأنه ليس لأحد من بني آدم علم يعلم به صدق الرسول إلا هذا، وهذا مما لم يقيموا عليه دليلًا، بل لا يمكن أحد العلم بهذا النفي لو كان حقًّا، فكيف إذا كان باطلًا؟!

وكذلك جميع ما يعارضون به الشرع من العقليات، فإنه لا تخلو من أمرين: إن كانت صحيحة فلم تصح الدلالة في ذلك المسلك العقلي، ولا يلزم من بطلانه بطلان دليل الشرع؛ إذ كان للشرع أدلة عقلية تدل عليه غير ذلك المعين العقلي، وإن كانت باطلة فهي من العقليات الباطلة، وليست أصلًا للشرع، فيجب أن يعرف معنىٰ كون العقل أصلا للشرع: أن المراد به أنه دليل.

ونحن قد بينا أن كل ما عارض الشرع من العقليات فليس هو دليلًا صحيحًا، فضلًا عن أن يكون هو الدليل علىٰ صحة الشرع، ولكن قبل أن نبين ذلك نقول: معلوم أنه لا ينحصر الدال علىٰ صحة الشرع في دليل عقلي خاص، بل غيره من الأدلة العقلية يدل علىٰ الشرع، وحينئذٍ فلا يلزم من بطلان ذلك الدليل العقلي بطلان أصل الشرع، فكيف إذا كان ذلك الدليل باطلًا؟!

فإن قيل: نحن إذا قدمنا العقل لم يبطل الشرع، بل نفوضه أو نتأوله.

قيل: إن لم يكن الشرع دال علىٰ نقيض ما سميتموه معقولًا، فليس هو محَلَّ النزاع، وإن كان الشرع دالًّا فتفويضه تعطيل لدلالة الشرع، وذلك إبطال له، وإذا دل الشرع علىٰ شيء فالإعراض عن دلالته كالإعراض عن دلالة العقل»[١].

وقد ذكر الإمام ابن القيم أن الكلام علىٰ مَن قَدَّم العقل علىٰ النقل في ستة مقامات: «إن الرجل إما أن يكون مقرًّا بالرسل، أو جاحدًا لرسالتهم:

فإن كان منكرًا: فالكلام معه في تثبيت النبوة، فلا وجه للكلام معه في تعارض العقل والنقل، فإن تعارضهما فرع الإقرار بصحة كل واحد منهما لو تجرد عن المعارض، فمن لم يقر بالدليل العقلي لم يخاطب في تعارض الدليل العقلي والشرعي.

وكذلك من لم يقر بالدليل الشرعي لم يخاطب في هذا التعارض، فمن لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلًا شرعيًّا، فهذا يتكلم معه في إثبات النبوات أولًا.

وإن كان مقرًّا بالرسالة: فالكلام معه في مقامات:

أحدها: صدق الرسول فيما أخبر به، فإن أنكر ذلك، أنكر الرسالة والنبوة، وإن زعم أنه مُقِرٌّ بهما، وأن الرسل خاطبوا الجمهور بخلاف الحق

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٢٧٥-٢٨٠).

تقريبًا إلىٰ أفهامهم، ومضمون هذا أنهم كذبوا للمصلحة، وهذا حقيقة قول هؤلاء، وهو عندهم كذب حسن.

وإن أقر بأنه صادق فيما أخبر به؛ فالكلام معه في:

المقام الثاني: وهو: هل يقر بأنه أخبر بهذا أو لا يقر به؟ فإن لم يقر به جهلًا عرف ذلك بما يعرف به أنه ظهر، ودعا إلىٰ الله، وحارب أعداءه، فإن أصر علىٰ إنكاره ذلك: فقد خرج من جملة العقلاء، وأنكر الأمور الضرورية، كوجود بغداد، ومكة، والهند، وغيرها.

وإن أقر بأنه أخبر بذلك، فالكلام معه في:

المقام الثالث: وهو أنه هل أراد ما دل عليه كلامه ولفظه، أو أراد خلافه؟ فإن ادعىٰ أنه أراده؛ فالكلام معه في:

المقام الرابع: وهو أن هذا المراد حق في نفسه أم باطل؟ فإن كان حقًّا: لم يتصور أن يعارضه دليل عقلي ألبتة، وإن كان باطلًا؛ انتقلنا معه إلىٰ:

مقام خامس: وهو أنه هل كان يعلم الحق في نفس الأمر أو لا يعلمه؟ فإن قال: لم يكن عالمًا به؛ فقد نسبه إلىٰ الجهل، وإن قال: كان عالمًا به؛ انتقلنا معه إلىٰ:

مقام سادس: وهو أنه هل كان يمكنه التعبير والإفصاح عن الحق، كما فعلتم أنتم بزعمكم، أو لم يكن ذلك ممكنًا له؟

فإن لم يكن ذلك ممكنًا له: كان تعجيزًا له ولمرسله عن أمر قدر عليه أفراخ الفلاسفة، وتلامذة اليهود، وأوقاح المعتزلة والجهمية.

وإن كان ممكنًا له ولم يفعله: كان ذلك غشًّا للأمة، وتوريطًا لها في الجهل بالله وأسمائه وصفاته، واعتقاد ما لا يليق بعظمته فيه، وأن الجهمية، والمعتزلة، وأفراخ اليونان، وورثة الصابئين والمجوس هم الذين نزهوا الله سبحانه عما لا يليق به، ووصفوه بما يليق به، وتكلموا بالحق الذي كتمه الرسول، وهذا أمر لا مَحِيدَ لكم عنه، فاختاروا أي قسم شئتم من هذه الأقسام.

والظاهر أنكم متنازعون في الاختيار، وأن عقلاءكم مختارون أن الرسول كان يدري الحق في خلاف ما أخبر به، وإن كان قادرًا علىٰ التعبير عنه، ولكن ترك ذلك خشية التنفير، فخاطب الناس خطابًا جمهوريًّا يناسب عقولهم بما الأمر بخلافه[1].

(١) **قال الرازي:** «واعلم أن العلماء المحققين ذكروا أنواعًا من الفوائد في إنزال المتشابهات: ... وهو السبب الأقوىٰ: أن القرآن مشتمل علىٰ دعوة الخواص، والعوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم، ولا متحيز، ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض، فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة علىٰ بعض ما يناسب مما تخيلوه وتوهموه، ويكون مخلوطًا بما يدل علىٰ الحق الصريح». «أساس التقديس» (ص١٣٨).

وقال التفتازاني: «فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصىٰ بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق، كما قررت الدلالة علىٰ وجود الصانع ووحدته، =

وهذا أحسن أقوالكم إذا آمنتم بالرسول، وأقررتم بما جاء به»[(١)].

○○○○○

=

وعلمه، وقدرته، وحقيقة المعاد، وحشر الأجساد، في عدة مواضع، وأكدت غاية التأكيد، مع أن هذا أيضًا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق، لما تقرر في فطرة العقلاء، مع اختلاف الأديان والآراء، من التوجه إلىٰ العلو عند الدعاء، ورفع الأيدي إلىٰ السماء.
أُجيب: بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة، حتىٰ تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلىٰ صلاحهم، والأليق بدعوتهم إلىٰ الحق: ما يكون ظاهرًا في التشبيه، وكون الصانع في أشرف الجهات، مع تنبيهات دقيقة علىٰ التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث، وتوجه العقلاء إلىٰ السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء، بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء؛ إذ منها تتوقع الخيرات والبركات، وهبوط الأنوار، ونزول الأمطار». «شرح المقاصد» (٤/ ٥٠).

(١) «الصواعق المرسلة» (٣/ ٨٦٦-٨٦٩).

وختامًا

هذا ما أردت بيانه من نقض هذا الكتاب علىٰ سبيل الاختصار، عسىٰ أن ينتفع به السُّني المتبع لكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، المقتفي لأثر أصحاب رسول الله ﷺ ومن اتبعهم بإحسان، ويكون غُصَّة لهذا الأشعري وأتباعه.

كما أرجو أن يهدي الله الأشاعرة، ولا يغتروا بمثل هذه التلبيسات التي يلبس بها أئمة الأشاعرة وأشباههم علىٰ أتباعهم، فهم لا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة والمعتزلة كسروا.

والله أعلم، وصلىٰ الله وسلَّم علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

* الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، عبيد الله بن بطة العكبري، تحقيق د. يوسف بن عبد الله الوابل، دار الراية، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.

* الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمود بن الجميل، مكتبة الأنصار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٤هـ.

* أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

* اجتماع الجيوش الإسلامية، ابن قيم الجوزية، تحقيق عواد عبد الله العتيق، مكتبة الرشد الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ.

* الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٤هـ.

* الأربعين في أصول الدين، أبو عبد الله الرازي، تحقيق أحمد حجازي، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٦هـ.

* الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، من كتب الأشاعرة، تحقيق محمد يوسف موسىٰ وعلىٰ عبد الحميد، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ.

* الاعتقاد والهداية إلىٰ سبيل الرشاد علىٰ مذهب السلف أهل السنة والجماعة، أحمد بن الحسين البيهقي، تخريج وتعليق فريح بن صالح، طبع ونشر رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

* الاقتصاد في الاعتقاد، عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي، تحقيق أحمد ابن عطية الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

* أساس التقديس في علم الكلام، أبو عبد الله الرازي، تحقيق محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولىٰ ١٩٩٣.

* بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٥هـ.

* بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مجمع الملك فهد الوطنية، النشر، ١٤٢٦هـ.

* تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق محمد محيي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

* تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، البيجوري، تحقيق علي جمعة، دار السلام، الطبعة الرابعة ١٤٢٩هـ.

* التدمرية في تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الطبعة السادسة ١٤٢١هـ.

* تفسير الطبري، المسمىٰ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار ابن حزم، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٣هـ.

* تقريب التدمرية، للشيخ ابن عثيمين، اعتنىٰ به سيد بن عباس، مكتبة السنة، الطبعة الأولىٰ ١٤١٣هـ.

* التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام ابن عبد البر، تحقيق عبد الله بن الصديق، مؤسسة قرطبة، ١٣٩٩هـ.

* التوحيد، محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق سمير الزهيري، دار المغني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٣هـ.

* جامع الترمذي، محمد بن عيسىٰ الترمذي، علق عليه محمد ناصر الدين الألباني، اعتنىٰ به مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الطبعة الأولىٰ.

* خلق أفعال العباد والرد علىٰ الجهمية وأصحاب التعطيل، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق عمرو سليم، دار ابن القيم، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٣هـ.

* خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي، من كتب الأشاعرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤١٣هـ.

* درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

* الرد علىٰ الجهمية، الإمام ابن منده، تحقيق د. علي ناصر فقيهي، مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

* الرد علىٰ الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته علىٰ غير تأويله، أحمد بن حنبل، تحقيق دغش العجمي، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٦هـ.

* رسالة إلىٰ أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق عبد الله شاكر الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

* سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، حكم علىٰ أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، تحقيق علي حسن، مكتبة المعارف، الطبعة الأولىٰ ١٤١٩هـ.

* سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تعليق الألباني، اعتنىٰ به مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الطبعة الأولىٰ.

* السنن الكبرىٰ، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق حسن شلبي، إشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢١هـ.

* الشامل في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

* صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

* صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، دار السلام، الطبعة الأولىٰ ١٤١٩هـ.

* صريح السنة، محمد بن جرير الطبري، تحقيق أكرم بن محمد الفالوجي، دار ابن عفان، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٦هـ.

* الصفدية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

* الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، لابن القيم، تحقيق د. علي الدخيل الله، دار العاصمة، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ.

* عقيدة السلف أصحاب الحديث، إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، تحقيق بدر البدر، مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.

* العقيدة الطحاوية، أبو جعفر الطحاوي، شرح وتعليق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٢هـ.

* العلو للعلي العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها، محمد بن أحمد

ابن عثمان الذهبي، تحقيق عبد الله بن صالح البراك، دار الوطن، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ.

* الفتوىٰ الحموية الكبرىٰ، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق حمد التويجري، دار الصميعي، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ.

* مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق الحسن العلوي، أضواء السلف، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٥هـ.

* مسند أحمد، بيت الأفكار الدولية، ط١٤٢٢هـ.

* معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، ط١٤٢٠هـ.

* منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، طبعت بجامعة الإمام، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

* نكت القرآن الدالة علىٰ البيان في أنواع العلوم والأحكام، محمد بن علي الكرجي، تحقيق علي التويجري وشايع الأسمري وإبراهيم الجنيدل، دار ابن القيم، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٤هـ.

○○○○○

فهرس الموضوعات